

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe 69

Christian Welck

Erzählte Zeichen



Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

69

Erzählte Zeichen

Die Wundergeschichten
des Johannesevangeliums literarisch untersucht.
Mit einem Ausblick auf Joh 21

von

Christian Welck



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Welck, Christian:

Erzählte Zeichen: die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht; mit einem Ausblick auf Joh 21 / von Christian Welck.

– Tübingen: Mohr, 1994

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 69)

ISBN 3-16-146249-1 978-3-16-157118-3 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

NE: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 02

© 1994 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf säurefreies Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0340-9570

*Veranschaulichung aber führt nicht zur Form -
Form heißt Verwirklichung.*

(A. JOLLES)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 1991/92 von der Kirchlichen Hochschule Bethel als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet, sofern möglich unter Berücksichtigung neuerer Literatur.

Auf dem Gebiet der Johannesexegese ist die Frage nach der gegenstandsgemäßen Methode mit besonderer Heftigkeit aufgebrochen¹ und signalisiert die Notwendigkeit, die Voraussetzungen und Implikationen der in der neutestamentlichen Wissenschaft etablierten und oft allzu fraglos angewandten Methoden zu bedenken, um sie von Fall zu Fall auf ihre Gegenstandsgemäßheit hin zu überprüfen. Wo dies geschieht, wird alsbald sichtbar, daß die gebräuchlichen Methoden - im deutschsprachigen Raum vor allem Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte - nicht schon als solche wissenschaftliche und insbesondere auch exegetische Relevanz einer Untersuchung garantieren, sofern diese Methoden sich jeweils *bestimmten* Voraussetzungen und Fragestellungen im Blick auf *bestimmte* Gegenstände auf dem Boden historischer Kritik verdanken. So wird man sie eher als verschiedene Arbeitsweisen historischer Kritik zu methodischer Bearbeitung bestimmter Fragestellungen verstehen können und nicht eigentlich von einer Vielzahl von „Methoden“ reden, sondern treffender von *verschiedenen Konkretionen der historisch-kritischen Methode*.

Daher hielt ich es für sinnvoll, den Leser vor der eigentlichen exegetischen Analyse in methodenkritischen Vorüberlegungen über Voraussetzungen (z.B. über zugrundeliegende Annahmen bezüglich des Gegenstandes), Fragestellung und Arbeitsweise dieser Untersuchung zu informieren, zumal Fragestellung und gegenstandsbezogene Voraussetzungen und von daher auch die Arbeitsweise dieser Studie vom Hauptstrom der Johannesexegese deutlich abweichen. Bloß einen neuen Ansatz neben die bisherigen zu stellen schien mir allerdings wenig sinnvoll und unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung des eigenen exegetischen Arbeitens ganz ungenügend. Solche wissenschaftlich-theologische Verantwortung fordert vom Exegeten

¹ S. etwa den Titel des 1986 in der Theologischen Rundschau erschienenen Literaturberichtes von J. Becker: „Das Johannesevangelium im Streit der Methoden“. - Davon, daß dieser Streit ausgefochten oder gar geschlichtet wäre, kann keine Rede sein.

VI

Vorwort

mehr und anderes als das bloße - mal stille, mal lautstarke - Beharren auf der eigenen methodischen Option (gar noch vermischt mit unterschwelliger Verteufeln der Optionen anderer). So entschied ich mich, gleichsam die eigenen Karten auf den Tisch zu legen und den Leser selbst über Sinn und Leistungsfähigkeit des eingeschlagenen Weges zu methodisch kontrollierter Textauslegung - und um solche geht es im letzten ja bei historisch-kritischer Methode - urteilen zu lassen.

Der Rückblick auf den langen Weg bis zur Fertigstellung der vorliegenden Arbeit gibt reichlich Anlaß, allen - und an dieser Stelle wenigstens einigen von ihnen auch ausdrücklich - zu danken, die mich auf diesem Weg mit theologischer und exegetischer Kritik, aber auch mit Geduld und menschlicher Anteilnahme unterstützt und gefördert haben. Im Blick auf letzteres wäre zuerst und mit tiefer Dankbarkeit meine Familie, allen voran meine Frau, zu nennen.

Im Blick auf die erfahrene wissenschaftliche Förderung gilt mein Dank in erster Linie meinem Doktorvater Prof. Dr. Andreas Lindemann, der den Gang meiner Arbeit - bei aller Unterschiedlichkeit der Ansichten - immer aufmerksam und wohlwollend begleitete und mir als seinem Vikarassistenten alle Freiheiten gab, die längst begonnene Arbeit an den johanneischen Wundergeschichten zu intensivieren und abzuschließen.

Daß Gemeinsamkeit der Auffassungen keine Voraussetzung für die Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung des anderen sein muß, durfte ich bereits während meiner Heidelberger Studienzeit im Seminar von Prof. Dr. Gerd Theißen erleben, der mit einer ausführlichen Stellungnahme zu meiner damaligen Seminararbeit über die johanneischen Wundergeschichten und mit der Ermutigung zur wissenschaftlichen Weiterarbeit den Anstoß zu der vorliegenden Arbeit gab. Mit Dankbarkeit denke ich auch an die offene Gesprächsatmosphäre im Mitarbeiterkolloquium von Prof. Dr. Klaus Wengst, Bochum, zurück, wo ich Gelegenheit hatte, meine Thesen und erste Ergebnisse zur Diskussion zu stellen.

Für Diskussionen und wichtige Anregungen habe ich außerdem Prof. Dr. François Vouga zu danken, der zudem das Zweitgutachten erstellt hat.

Dank gebührt ferner der Evangelischen Kirche von Westfalen für das dreisemestrige Sondervikariat an der Kirchlichen Hochschule Bethel sowie für einen Druckkostenzuschuß. Schließlich danke ich den Herren Professoren Dr. Martin Hengel und Dr. Otfried Hofius für die Aufnahme meiner Arbeit in die Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament.

Bielefeld, im Oktober 1994

Christian Welck

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungsverzeichnis	XIV
A. Methodenkritische Vorüberlegungen.	1
1. Zur gegenwärtigen Lage neutestamentlicher Methodik	1
2. Literarkritik in der Exegese der johanneischen Wundergeschichten	9
2.1 „Literarkritik“. Eine terminologische Klärung	10
2.2 Die Semeia-Quellen-Hypothese (R. Bultmann)	12
2.3 Neuere Literatur zu den johanneischen Wundergeschichten	14
3. Problematisierung der johanneischen Literarkritik.	25
3.1 Problematisierung von außen: Das Argument der Stilstatistik.	28
3.2 Problematisierung von innen: Die textgenetischen Prämissen der johanneischen Literarkritik	32
3.2.1 Unumgängliche textgenetische Prämissen	32
3.2.2 Weitergehende textgenetische Prämissen.	34
4. Konsequenzen aus der Problematik johanneischer Literarkritik im Blick auf Prämisse, Arbeitsweise und Ziel der Untersuchung	39
4.1 Das Ungenügen der Literarkritik als Arbeitsweise der Johannesexegese	39
4.2 Konsequenzen hinsichtlich der Auslegung des Johannesevangeliums	41
4.2.1 Prämisse: Das Johannesevangelium als Text.	41
4.2.2 Auslegungsgrundsatz: „Sprachliche Gestaltetheit“ als Bezugspunkt der Exegese	43
4.2.3 Arbeitsweise: Analyse unter literarischen Gesichtspunkten	43
4.3 Konsequenzen hinsichtlich der Auslegung der johanneischen Wunderge- schichten	46
4.3.1 Vorgehensweise	46
4.3.2 Zielsetzung	47

VIII

Inhaltsverzeichnis

B. Profilierung des Untersuchungsgegenstandes	49
1. Zum Sprachgebrauch	49
1.1 Die eigentümliche Bezeichnung der Wunder Jesu im Johannesevangelium (σημεῖον statt δυνάμις)	49
1.2 Σημεῖον als Wundertat Jesu	51
1.3 Σημεῖον als gefordertes Beglaubigungswunder	52
1.4 Σημεῖον als Wundererzählung des Evangelisten	53
1.5 Σημεῖα als spezifische ἔργα Jesu	55
1.6 Ergebnis	57
2. Erste Annäherung an eine johanneische „Zeichen“-Konzeption: Formale Aspekte	58
2.1 Beobachtungen zur Form der Wundergeschichten	60
2.2 Beobachtungen zur Stellung der Wundergeschichten im Aufbau des Evangeliums	66
3. Zweite Annäherung an eine johanneische „Zeichen“-Konzeption: Aussagen über und in Zusammenhang mit Jesu σημεῖα	74
3.1 Die Ausgangslage	74
3.2 12,37-43	75
3.3 Weitere Aussagen über die „Zeichen“	85
Exkurs: Σημεῖα und δόξα	88
Exkurs: Σημεῖα als „die“ μαρτυρία des Irdischen	93
a) Die μαρτυρία des Johannes	93
b) Die μαρτυρία der Schriften	96
c) Die μαρτυρία des „Vaters“ resp. Gottes	98
d) Jesu Selbstzeugnis	99
e) Fazit	100
3.4 Konsequenzen aus Jesu σημεῖα: <i>Wunderglaube</i> und <i>Wunderglaube</i> am Beispiel von Nikodemus und dem Blindgeborenen	109
3.4.1 Nikodemus	109
3.4.2 Der Blindgeborene	113
3.5 Der Anstoß der σημεῖα	118
3.6 Ergebnis	122
4. Vergleich der formalen Aspekte (2.) mit den Ergebnissen aus Aussagen über und in Zusammenhang mit den „Zeichen“ (3.)	125

C. Analyse der johanneischen Wundergeschichten.	131
1. Das Weinwunder 2,1-11.	132
1.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	132
1.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	133
2. Die Fernheilung 4,46-54	140
2.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	140
2.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	141
<i>Exkurs:</i> Der Vermerk des δεύτερον σημειῶν in 4,54a	146
3. Die Sabbatheilung am Teich Bethesda in Jerusalem 5,1-16.	148
3.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	148
<i>Exkurs:</i> Die erzählerische Einheitlichkeit von 5,1-16	149
3.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension.	152
4. Das Brotwunder 6,1-15	157
4.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	157
4.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	159
5. Der Seewandel 6,16-25	163
5.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	164
5.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	168
<i>Exkurs:</i> Hypothese über eine innergemeindliche Krise als geschichtlicher Hintergrund von 6,16-21	172
6. Die Blindenheilung 9,1-41.	175
6.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	176
6.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	184
6.2.1 Jesu unvergleichliches „Sehendmachen“	186
a) Das „Was“: Heil durch Annahme der Offenbarung (βλέπειν des μη βλέπων)	186
b) Das „Wie“: Heil durch Annahme der Offenbarung (βλέπειν) infolge der Stellungnahme zum Wundertäter Jesus (πιστεύειν) ...	189
6.2.2 Sündenvergebung.	192
6.2.3 Legitimation. Die Blindenheilung innerhalb der Auseinandersetzung mit „den Juden“ Kapp. 7-9	197
a) Skizze der Auseinandersetzung zwischen Jesus und „den Juden“ in Kapp. 7 und 8.	197
b) Kap. 9: Das „Zeichen“ als <i>das</i> Argument in der Auseinander- setzung mit „den Juden“	200

X

Inhaltsverzeichnis

c) Das Argument des „Zeichens“ in der Auseinandersetzung mit „den Juden“ Kapp. 7-9	202
1. Die Forderung eines <i>δικαίαν κρίσιν κρίνειν</i> 7,21-24	202
2. Die Berufung auf die <i>μαρτυρία</i> des Vaters 8,12-19	204
3. Der abschließende konkrete Erweis Jesu als <i>φῶς τοῦ κόσμου</i> in der Blindenheilung Kap. 9	206
7. Die Totenauferweckung 11,1-46.	208
7.1 Die vordergründig-dramatische Dimension	208
7.1.1 Kap. 11: Die größte Wundertat Jesu	208
7.1.2 Kap. 11: Wendepunkt des Geschicks Jesu	210
7.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension	211
7.2.1 11,11-16: Der Zweck des σημείου im Blick auf die Jünger. Thomas als Typus des Glaubenden zur Zeit des Irdischen	211
7.2.2 11,17-46: Die Schwestern und „die Juden“ als Gegenspieler des Wundertäters	212
a) 11,20-27.39f: Martha als Typus des ungläubigen, weil nicht „sehenden“ Christen	214
b) 11,(28-31)32-38: Maria und „die Juden“. Jesu Affekte gegen den Unglauben	220
c) Die Struktur der Wunderhandlung 11,1-6.17-46	223
7.2.3 11,7-10.11-16 als Hinweis auf die Bedeutung des σημείου für den nachösterlichen Glauben	226
<i>Exkurs:</i> Die Jünger und das <i>φῶς τοῦ κόσμου</i> (11,7-10).	227
7.2.4 Die Wundergeschichte im Licht von 11,7-10.11-16	229
7.2.5 Σημεῖον als ἔργον. Zum Aufbau der Wundergeschichte 11,1-46	231
 D. Inhalt, Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten . .	236
1. Zum Inhalt: Der geschichtliche Wundertäter als Bringer endzeitlichen Heils . .	237
2. Zur Form: Die johanneischen Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“	239
2.1 Die Fraglichkeit der Form „johanneische Wundergeschichte“: Zwei üblicherweise unvereinbare Darstellungsinteressen innerhalb einer Darstellungsform	239
<i>Exkurs:</i> Formkritik und formkritisches Vorurteil. Methodologische Überlegungen zur Analyse evangelischer Formen	241
2.2 Anhaltspunkte für die Form „johanneische Wundergeschichte“ aus der bisherigen Analyse	245
2.2.1 Formale Konsistenz und darstellerische Konsequenz	245
a) Doppelsinnige Erzählzüge	246
b) Doppelsinnige Dramatik	246
2.2.2 Ein Spannungsbogen realisiert zwei dramatische Tendenzen	247

Inhaltsverzeichnis

XI

2.3 Analyse der Form „johanneische Wundergeschichte“	249
2.3.1 Vergleich mit den Modellformen „Bericht“ und „Offenbarungsrede“	249
a) Spannungsbogen und Aufbau: Die erzählerische Struktur als Wesensmerkmal der Form „johanneische Wundergeschichte“	249
b) Erzählerisch inadäquate Züge: Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur	250
c) Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur als Wesensmerkmal der Form „johanneische Wundergeschichte“	252
d) Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur als kalkulierte Provokation des Lesers	253
e) Gestalterische Maxime der johanneischen Wundergeschichten: „Erzählerisches Zeugnis“	254
f) Interesse am signifikanten Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes: „Kerygmatisches Darstellungsinteresse“	255
2.3.2 Vergleich mit den johanneischen Formen des Erzählens	258
a) Wundergeschichte als <i>die</i> johanneische Form der <i>Einzel Erzählung</i>	259
b) Die Umformung der Einzel Erzählform „Wundergeschichte“ im Johannesevangelium	262
c) Die johanneischen Wundergeschichten als <i>exemplarische</i> Jesuserzählungen	263
d) Die johanneischen Wundergeschichten als <i>signifikante</i> Jesuserzählungen	264
e) Die johanneischen Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“	266
<i>Exkurs:</i> Zur Komposition der Wundergeschichten im Johannesevangelium	267
3. Zur Funktion: <i>Instruktives</i> Erzählen von Jesus	269
3.1 Die „Jesuserzählung“ (Evangelienchrift) als christliche Urliteratur	269
3.2 Die Schlüsselfunktion der johanneischen Wundergeschichten als <i>instruktive</i> Jesuserzählungen	272
<i>Exkurs:</i> Zum Verhältnis von Wundergeschichte und Evangelienchrift bei Johannes	277
 E. Die johanneischen Wundergeschichten als Semeia für den Leser	279
1. Der auffällige Sprachgebrauch von σημεῖον in 20,30f.	279
1.1 Der Befund: σημεῖα als „getane Zeichen“ (Jesu) und als „geschriebene Zeichen“ (des Evangelisten)	279
1.2 Der Schlüssel zum Verständnis dieses Sprachgebrauchs: Das Selbstverständnis des Autors <i>als Autor</i> in Beziehung zu Jesu Wirken	282

XII

Inhaltsverzeichnis

1.2.1	Das gegenwärtig-andauernde Wirken des „Geistes der Wahrheit“ als notwendige Ergänzung und Fortsetzung des abgeschlossenen Wirkens Jesu (soteriologisches ἔργον)	282
1.2.2	Das Verhältnis von Evangelienbuch und Jesu Wirken: Die vom „Geist der Wahrheit“ initiierte <i>Jesuserzählung</i> als spezifische Ergänzung und Fortsetzung von Jesu soteriologischem ἔργον	286
1.2.3	Das Verhältnis von evangelischer Wundergeschichte und Jesu Wundertat: Die <i>instruktiven Jesuserzählungen</i> (σημεῖα γεγραμμένα) als zu <i>Jesu instruktiven Taten</i> (σημεῖα) analoger Bestandteil der Jesuserzählung	288
a)	Die Notwendigkeit eines Analogon zu Jesu Wundertaten („σημεῖα“) für den Leser des Johannesevangeliums	288
b)	Die johanneischen Wundergeschichten („σημεῖα γεγραμμένα“) als σημεία für den Leser des Johannesevangeliums	289
2.	20,30f als Schlüsselstelle für das Verständnis der johanneischen Jesuserzählung .	293
2.1	20,30f als Problem der Johannesexegese	293
2.2	Zum Inhalt: 20,30f als <i>Zweckangabe</i> statt als Inhaltsangabe „dieses Buches“	295
2.3	Der konsequente Aufbau und die gedankliche Geschlossenheit von 20,30f	297
2.4	Zur Form: 20,30f als die charakteristische Schlußnotiz der johanneischen Jesuserzählung (christliche Urliteratur)	299
2.5	Zur Funktion: 20,30f als zentraler Hinweis des Autors an den Leser zum Verständnis seiner Jesuserzählung (christliche Urliteratur)	303
2.6	Die Funktion des auffälligen Sprachgebrauchs von σημείον in der Schlußnotiz 20,30f	305
2.7	Ergebnis	307
3.	20,30f als Bestätigung der vorliegenden Analyse von Inhalt, Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten	308
3.1	20,30f: Zuordnung von σημείον und πιστεύειν im Sinne des Grundgedankens der Zeichen-Konzeption (Glauben aufgrund von „Zeichen“)	309
3.2	20,30f als Hinweis auf die „in diesem Buch“ geschriebenen σημεία: Einweisung in den Text durch Zuweisung der <i>instruktiven Funktion</i> an die Wundergeschichten	310
	 Ausblick: Kapitel 21 und der johanneische Buchschluß	313
1.	21,1-25 als Ätiologie der johanneischen Jesuserzählung	315
1.1	21,1-25 als Texteinheit	315

Inhaltsverzeichnis

XIII

1.2 Die Intention der Texteinheit 21,1-25: Qualifizierung und Rechtfertigung des vorliegenden Buches als <i>glaubwürdige</i> und <i>dem Willen Jesu entsprechende</i> Darstellung von Jesu ποιῆν („ <i>wahre μαρτυρία</i> “ des „geliebten Jüngers“)	317
1.2.1 21,24f: Die Aussage über Autorschaft und Charakter der johanneischen Jesuserzählung (als „wahr“ verbürgte μαρτυρία des Lieblingsjüngers) als Aufweis ihrer Glaubwürdigkeit. <i>Qualifizierung</i> des vorliegenden Buches	317
Exkurs: Qualitative Suffizienz („wahres Zeugnis“, 21,24) als Überwindung unumgänglicher quantitativer Insuffizienz der Buchform (21,25). Die johanneische Lösung des spezifischen Formproblems der „Jesuserzählung“	321
1.2.2 21,1-23: Ein Lieblingsjüngertext als Vorbereitung und Plausibilisierung der Aussagen von 21,24f. <i>Rechtfertigung</i> des vorliegenden Buches	323
Exkurs: Jesu Rätselwort „Wenn ich will, daß dieser bleibt, bis ich komme...“ (21,22.23c). Der Wille Jesu als Grund für die Wahl der Buchform und damit als Ursache der Entstehung der Form „Jesuserzählung“	327
1.3 Form und Funktion der Texteinheit 21,1-25: Ätiologische Literaturlegende	331
2. 21,1-14 als genuiner Bestandteil der Texteinheit 21,1-25	333
2.1 Aufbau und Pointe von 21,1-14	333
2.2 Zu Form und Funktion von 21,1-14	337
2.2.1 Vergleich mit den Ostergeschichten 20,19-23 und 20,24-29	337
2.2.2 Vergleich mit den johanneischen Wundergeschichten („Zeichen“)	338
2.2.3 21,1-14 als Element der ätiologischen Literaturlegende 21,1-25	340
3. 20,30-21,25 als Buchschluß der johanneischen Jesuserzählung („christliche Urliteratur“)	342
Literaturverzeichnis	345
Stellenregister	359
Autorenregister	363
Sachregister	365

Abkürzungsverzeichnis

Neben den bei S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1974, verzeichneten Abkürzungen werden folgende Abkürzungen verwendet:

A.	Anmerkung (in Sekundärliteratur)
Anm.	Anmerkung (in dieser Arbeit)
B/D	Blass/Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, ⁵ 1979.
CuT	W. Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, ² 1933.
d.A.	diese(r) Arbeit
FE	M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, ² 1933.
GST	R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921.
GuV	R. Bultmann, Glaube und Verstehen I-IV, 1933-1965.
Kap.	Kapitel
Kapp.	Kapitel (Plural)
Komm.	Kommentar
LJ	Lieblingsjünger
LJ-Texte	Lieblingsjüngertexte
³ RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Auflage, 1959ff.
TuV	G. Ebeling, Theologie und Verkündigung, ² 1963.
V.	Vers
VV.	Verse
Wb	W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, ⁵ 1971.
WuG	G. Ebeling, Wort und Glaube I, 1960.

A. Methodenkritische Vorüberlegungen

1. Zur gegenwärtigen Lage neutestamentlicher Methodik

Mit dem Aufkommen einer eigenständigen Disziplin „Biblische Theologie“ hat sich in langen und schweren Kämpfen die „historische Methode“ gegenüber der „dogmatischen Methode“ - d.h. aller auf genuin theologischen Prämissen beruhenden Arbeitsweisen - innerhalb der protestantischen wie auch der römisch-katholischen Theologie als *die* Weise des Umgangs mit den biblischen Texten durchgesetzt.¹ Seither ist Konsens: Wissenschaftliche Arbeit an neutestamentlichen Texten bedient sich nicht irgendeiner, sondern der historisch-kritischen Methode.

Inzwischen scheint allerdings die historisch-kritische Methode im Gefolge ihres Sieges über jedwede „dogmatische Methode“ zu einem Kanon klassisch gewordener Arbeitsweisen (Textkritik; Literarkritik; Formgeschichte; Redaktionsgeschichte) erstarrt und gleichsam selbst „dogmatisch“ geworden zu sein.² Diese Erstarrung wird daran ablesbar, daß im allgemeinen die genannten Arbeitsweisen als sicherer Methoden-Besitz der neutestamentlichen Wissenschaft vorgestellt³ und auch entsprechend selbst-

¹ Zur Alternative von „dogmatischer“ und „historischer“ Methode s. E. TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie [1898], in: DERS., Gesamelte Schriften II 729-753.

² Man wird den durch das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis evozierten Übergang zur historisch-kritischen Methode als das entscheidende und alles weitere bestimmende Ereignis der theologischen Arbeit an den biblischen Texten ansehen müssen (vgl. dazu G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, WuG I 1-49). Ist seither die *Methode* der Disziplin „Neues Testament“ eben die historisch-kritische, dann wird man die allgemein so genannten „Methoden“ dieser Disziplin (Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) davon zu unterscheiden haben und tatsächlich wohl auch sachgemäßer als bestimmte *Arbeitsweisen* historisch-kritischer Untersuchung (d.h.: als je nach Fragestellung konkretisierte historisch-kritische Methode) bezeichnen. Die Unterscheidung von einer jeden wissenschaftlichen Disziplin eignenden „Methode“ und von aus ihr abgeleiteten verschiedenen „Arbeitsweisen“ scheint mir zur Klärung der derzeitigen methodischen Situation in der neutestamentlichen Wissenschaft hilfreich; von „Methoden“ ist im folgenden nur in Anführungszeichen die Rede, um die gelegentliche (aus Gründen der Bequemlichkeit erfolgende) Aufnahme der üblichen Ausdrucksweise zu kennzeichnen.

³ Ihre Darstellung bildet den fraglosen Inhalt der neutestamentlichen Methodenlehren, s. H. ZIMMERMANN, Neutestamentliche Methodenlehre, 31970; J. ROLOFF, Neues Testament, 21979, 3-41 (beschreibt nur die „Auslegungsmethodik“, daher nicht die Textkritik);

verständlich angewandt werden, obwohl sie alles andere als „vom Himmel gefallen“ sind. Vielmehr sind diese „Methoden“ selber durch und durch geschichtlich, als sozusagen methodischer Niederschlag verschiedener Stadien einer - doch offenbar noch längst nicht abgeschlossenen - Forschungsperiode „historische Kritik“⁴: Indem sich *geschichtliches Verstehen* immer deutlicher mit bestimmten Fragen (insbesondere im Blick auf die vier Evangelien als „Leben Jesu“) konfrontiert sah, bildeten sich im Zuge der wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Fragen jeweils *adäquate Arbeitsweisen historischer Kritik* heraus.⁵ Insofern auf dem Wege der Literarkritik, der

H. CONZELMANN/A. LINDEMANN, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 91988, 1-140. W. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 1987, differenziert überdies zwischen Literarkritik als „Feststellung schriftlicher Quellen“ und Traditionskritik, die die „mündliche Vorgeschichte der Texte“ untersucht (21); merkwürdigerweise wird hier die Formgeschichte *nicht* zu den „schon klassisch gewordenen Methoden“ (ebd.) gezählt.

Bezeichnend für die genannte Erstarrung der historisch-kritischen Methode ist die Vorstellung von Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte als „fundamentale methodische Schritte exegetischer Arbeit, wie sie praktisch bei der Auslegung *jedes Textes* (sic!) durchlaufen werden *müssen* (sic!)“ (ROLOFF, a.a.O. 3, Hervorhebungen von mir). Nicht weniger bezeichnend auch, daß im selben Zusammenhang wohl pauschal der Sinn und sogar die Notwendigkeit einer „Diskussion der exegetischen Methoden“ (als ein „Akt kritischer Selbstbesinnung“) anerkannt wird, dann aber, statt diesem Desiderat wenigstens ansatzweise durch eine eigene kritische methodologische Selbstbesinnung zu entsprechen, unbesehen auf die faktisch herrschenden Arbeitsweisen rekurriert (s.o.), das Methodenproblem im wesentlichen als ein terminologisches bagatellisiert und entschieden vor einer „Aufblähung des Methodischen“ gewarnt wird, insofern ein Zuviel kritischer Selbstreflexion den „Zugang zur Sache zu verstellen“ drohe (ebd.). Die daraufhin („mit allem Nachdruck“) vorgebrachte Binsenwahrheit: „Eine Methodik (sic!), die ein Eigenleben entfaltet und nicht mehr Werkzeug zum besseren Verstehen biblischer Texte sein will, verwirrt mehr, als sie hilft!“ (ebd.) benennt, wenn auch unbeabsichtigt - gemeint war im Zusammenhang offensichtlich: „Eine *Erörterung der Methodik*, die...“ -, so doch exakt eben das Dilemma einer klassisch gewordenen „festen“ Methodik, die als solche natürlich bei *jedem* Text angewendet werden *muß*! Was „Eigenleben einer Methodik“ bedeutet und zu welcher Verwirrung sie führen kann, ist hier mit Händen zu greifen. Ebenso deutlich ist, daß dieser problematischen Entwicklung in der neutestamentlichen Exegese nicht durch bloße Reproduktion ihrer Methodik und durch verbale Kraftakte begegnet werden kann, sondern allein durch eine grundlegende Erörterung und Klärung der im Fach „Neues Testament“ heimischen Methode - nämlich der historisch-kritischen - sowie ihrer Arbeitsweisen. Erst von solcher Klärung her kann auch einsichtig werden, daß und inwiefern es in der neutestamentlichen Exegese tatsächlich um das „Verstehen biblischer Texte“ (ebd.) und nicht bloß um mechanisch-gedankenlose (wenn auch methodisch korrekte) Wissensanhäufung geht. Nur eine *geklärte* Methodik kann dem wissenschaftlichen Bemühen um ein (N.B. bloß *besseres*?) „Verstehen biblischer Texte“ dienen. Im übrigen: eine geklärte, eine *verständene* Methodik wird auch niemals Verwirrung stiften.

⁴ W.G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 21970, hat diese Forschungsperiode breit dokumentiert; zu ihren Anfängen und theologischen Anliegen vgl. die eingehende, auf J.S. Semler konzentrierte Studie von G. HORNIG, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie, Göttingen 1961. Zur theologischen Relevanz der historisch-kritischen Methode s. G. EBELING, Bedeutung, WuG I 1-49.

⁵ Die Frage nach der Zuverlässigkeit der Textüberlieferung, hinter der das Anliegen geschichtlicher Vergewisserung des Forschungsgegenstandes steht und die insofern eine

Formgeschichte, der Redaktionsgeschichte ganz bestimmte und recht *unterschiedliche* Fragestellungen bearbeitet werden, sind allerdings in diesen jeweils adäquaten „Methoden“ *unterschiedliche*, ja z.T. geradezu *entgegengesetzte Grundannahmen bezüglich des Untersuchungsgegenstandes* lebendig - eben jene fundamentalen Annahmen, auf denen die Fragestellung beruhte, die zur Ausbildung der verschiedenen Arbeitsweisen führten!

Diese unbefriedigende Situation neutestamentlicher Methodik läßt sich gut an der unklaren (und nur selten explizit erörterten) Frage der *Zuordnung von „Formgeschichte“ und „Redaktionsgeschichte“* verdeutlichen.

Im allgemeinen empfindet man heute diese - inzwischen beide klassisch gewordenen - Arbeitsweisen als *komplementär*, sei es, daß die Redaktionsgeschichte als *Korrektiv* einer gewissen Einseitigkeit der Formgeschichte verstanden wird, die „den Blick allzusehr auf die vorevangelische Überlieferung gerichtet und die Evangelisten fast ausschließlich als ‚Sammler‘ und ‚Tradenten‘ gesehen hatte“⁶, sei es, daß man die Redaktionsgeschichte als direkte *Fortsetzung*, als „einen die Formgeschichte weiterführenden methodisch notwendigen Schritt bei der Synoptikerexegese“⁷ versteht. - Demgegenüber hatte Marxsen in seinem Entwurf der redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise⁸ darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Prämissen (also die jeweils zugrundeliegenden Annahmen bezüglich des Forschungsgegenstandes) von Formgeschichte und Redaktionsgeschichte *gegenseitig geradezu ausschließen*: müsse erstere postulieren, daß das Evangelium eine „unliterarische“ Form sei, damit der überlieferte Text (z.B. des Markusevangeliums) als bloße Sammlung selbständiger Überlieferungseinheiten den Blick auf den interessierenden Ursprungsort der evangelischen Tradition („Sitz im Leben“) freigebe, so gehe die andere notwendig vom Gegenteil aus: von dem überlieferten Text *als Text*, d.h. als einem bewußt gestalteten Werk, dessen Komposition den Weg weise zu der interessierenden schriftstellerischen und theologischen Leistung des „Redaktors“.⁹ Kann man aber bei *einander ausschließenden Prämissen* von einer wie auch immer vorgestellten *Komplementarität* der „Methoden“, gar von einer *Weiterführung* der formgeschichtlichen Arbeit durch die redaktionsgeschichtliche reden? Und kann man bei so unterschiedlichen Einschätzungen des methodischen Instrumentariums überhaupt von einer geklärten Methodik reden?

Man wird zumindest letzteres verneinen müssen. Die bislang ungeklärte Frage des Verhältnisses von (*diachron* den Ursprung der Tradition untersuchender) Formgeschichte und (*synchron* Komposition und Aussage des vorliegenden Textes untersuchender) Redaktionsgeschichte hat sich inzwischen ins Grundsätzliche gewandelt und artikuliert sich heute

Sonderstellung einnimmt, wird mit Hilfe der *Textkritik* geklärt. Die übrigen Arbeitsweisen, hinter denen das Anliegen des Verstehens des Forschungsgegenstandes steht, erfuhren im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft ihre Ausprägung v.a. in der Bearbeitung folgender bei der Evangelienauslegung zu klärender Fragen: der Frage nach den Abhängigkeitsverhältnissen der in den Evangelien vermuteten Leben-Jesu-Darstellungen (*Literarkritik*); der Frage nach dem „Sitz im Leben“ als dem Ursprungs- und Überlieferungsort der in den Evangelien vermuteten mündlichen Einzelüberlieferungen (*Formgeschichte*); der Frage nach der theologischen Intention der in den Evangelien vermuteten Komposition von Einzelüberlieferungen (*Redaktionsgeschichte*).

⁶ ZIMMERMANN 215.

⁷ CONZELMANN/LINDEMANN 109; ähnlich KOCH 80-83, der von einem „redaktionsgeschichtlichen Gesichtspunkt der Formgeschichte“ (81) redet.

⁸ MARXSEN, *Evangelist* 7-16.

⁹ Vgl. dazu auch GÜTTGEMANN 73-79.

auf breiter Front als Frage des Verhältnisses von „diachroner“ und „synchroner“ Analyse überhaupt. Dabei erlebt man im praktischen Vollzug der Exegese mehr oder weniger deutlich beide Arbeitsweisen als *Alternative* (mit deutlicher Reserve gegenüber konsequent synchroner Analyse); in methodologischer Reflexion wird dagegen stets aufs neue ihre wie auch immer zu denkende *wechselseitige Ergänzung* behauptet, wobei man sich dann immerhin schon in der - recht allgemeinen und tatsächlich wenig folgenreichen - Forderung weithin einig ist, daß *die synchrone der diachronen Analyse voranzugehen habe*.¹⁰ - In dieser widersprüchlichen Gesamtlage kommen fundamentale methodologische Unklarheiten zum Vorschein. Entsprechend stellt sich die fundamental-methodologische Aufgabe, die in der neutestamentlichen Exegese allzu selbstverständlich praktizierten Arbeitsweisen in die Tiefe durchsichtig zu machen und sie nach *grundlegenden Gesichtspunkten* zu analysieren, wie:

a. das *Anliegen* einer bestimmten Weise des Arbeitens (grundlegendes „Interesse“ am Gegenstand);

b. die ihr zugrundeliegenden, tatsächlich *Grundlegenden Annahmen* hinsichtlich des Gegenstandes („Vorverständnis“); von diesen grundlegenden Charakteristika jeder ausgebildeten Arbeitsweise zu unterscheiden ist

c. die besondere *Fragestellung des Exegeten*, die über a. und b. hinaus (möglicherweise gegen a. und b.) auf einem eigenen, individuellen „Interesse“ am Gegenstand und eigenen, speziellen Annahmen hinsichtlich des Gegenstands beruht, und die ihn jeweils zu seiner besonderen methodischen Untersuchung mit methodisch kontrollierbaren Ergebnissen motiviert.¹¹

Man darf sich von dem jeweils scharfen Profil und der jeweiligen Bewährung der klassischen Arbeitsweisen historischer Kritik im Einzelfall nicht blenden lassen. Solange die fundamental-methodologische Aufgabe tatsächlich nicht angegangen, ja allzu oft nicht einmal gesehen wird, wird man nüchtern feststellen und im Auge behalten müssen: „Nach wie vor fehlt es der Bibelwissenschaft an einer hinreichenden Methodendiskussion.“¹²

Angesichts der erwähnten Unklarheiten neutestamentlicher Methodik empfiehlt es sich nicht, verbietet es sich vielmehr geradewegs, unbesehen auf die klassischen Arbeitsweisen historisch-kritischer Forschung - etwa in der Meinung, diese „Methoden“ wären zusammengenommen „die“ historisch-kritische Methode!¹³ - zurückzugreifen. Stattdessen empfiehlt es sich,

¹⁰ Niemand möchte sich vorwerfen lassen, nicht bei der (synchronen) *Textanalyse* einzusetzen. Auch ein entschiedener Literarkritiker wie BECKER meint: „alle Exegese beginnt beim vorliegenden Text“ (ThR 51 [1986] 7). Die entscheidende Frage, wie das anerkannte Postulat, „beim vorliegenden Text“ einzusetzen, zu verstehen und dann jeweils zu erfüllen ist, ist allerdings heftig umstritten und hängt bereits - wie noch zu zeigen sein wird - ganz wesentlich davon ab, was jeweils unter „Text“ verstanden wird!

¹¹ Entsprechende Untersuchungen beschäftigten sich bisher primär mit der Formgeschichte: E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte*, 1970, K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, ⁵1989. S. aber auch die Selbstvorstellung der Formgeschichte in den beiden klassischen Untersuchungen von R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 21931 (speziell 1-8, 393-400) und M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ⁶1971 (vor allem 1-8, 287-301); dazu die „methodologische Besinnung“ von E. JÜNGEL, *Formgeschichte und Eschatologie*, in: DERS., *Paulus und Jesus*, ³1967, 290-300.

¹² KOCH, *Formgeschichte* XIII.

¹³ Solche Identität suggeriert der Untertitel des Buches „Neutestamentliche Methodenlehre“ von ZIMMERMANN: „Darstellung *der* historisch-kritischen Methode“; doch dürfte

die gegenwärtige Gestalt der historisch-kritischen Methode selbst „historisch“ zu betrachten und so die historisch-kritische Methode aus ihrer latenten Erstarrung zu einem Komplex vermeintlich zeitloser („klassischer“), tatsächlich aber geschichtlicher Fragestellungen und Arbeitsweisen zu befreien und für gegenwärtige, eigene Fragestellungen fruchtbar zu machen.¹⁴ Dazu wird man ihr *spezifisches Anliegen* wieder in den Vordergrund rücken müssen, das in den einzelnen „Methoden“ wie Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte eine je bestimmte Ausprägung erfahren hat, das aber inzwischen durch die quasi-kanonische Geltung dieser geschichtlichen Ausprägungen in den Hintergrund zu geraten, ja sogar eliminiert zu werden droht. Das spezifische, alles bestimmende Anliegen der historisch-kritischen Methode¹⁵ scheint mir nämlich gerade darin zu bestehen, im Interesse des Verstehens das Verhältnis des Wissenschaftlers zum Gegenstand eben nicht - sei es durch eine inhaltliche, sei es durch eine methodische

die unbesehene Gleichsetzung der historisch-kritischen Methode mit der Summe der klassischen Arbeitsschritte - wie die exegetische Praxis belegt - repräsentativ sein.

¹⁴ Die historisch-kritische Methode scheint mir in ihren bisherigen geschichtlichen Konkretionen (den klassischen Arbeitsweisen also) noch längst nicht an ihre Grenzen gestoßen und z.B. durchaus entwicklungsfähig zu sein hin zu solchen Arbeitsweisen, mit denen *spezifisch literarische* bzw. *sprachliche* Gesichtspunkte - primäre Gegenstände neutestamentlicher Wissenschaft sind immerhin *Texte!* - untersucht werden. Als Ausdruck des unserer geschichtlichen Wahrnehmungsweise gemäßen, methodisch kontrollierten Bemühens um geschichtliches Verstehen ist sie keineswegs auf spezifisch „diachrone“ Arbeitsweisen einzugrenzen (wie offenbar nicht nur BECKER, ThR 51 (1986) 65f passim meint), sondern wird sich bei der Arbeit an (alten) *Texten* immer auch in spezifisch „synchronen“ Arbeitsweisen konkretisieren (ein Anfang ist im Prinzip ja bereits mit der Redaktionsgeschichte gemacht). Welche Arbeitsweise historischer Kritik jeweils zur Anwendung kommt bzw. entwickelt wird, hängt aber von der jeweiligen Fragestellung des Exegeten ab (s.o. Anm. 4). Diese Fragestellungen aber können sehr verschieden sein. - Ob sie allerdings *sinnvoll* sind, hängt zum einen von der Plausibilität der jeweils zugrundeliegenden Annahmen hinsichtlich des Gegenstandes („Prämissen“) ab, zum anderen aber auch von dem konkreten geschichtlichen Kontext, in dem der Exeget lebt und in dem seine Arbeit Sinn *hat*. Gegenüber beiden, dem Gegenstand wie dem eigenen geschichtlichen Kontext, hat der Exeget seine Arbeit - seine Fragestellung und damit auch seine Arbeitsweise - zu verantworten, d.h. als sinnvoll zu erweisen. Das aber geschieht nicht allein *theoretisch* durch methodologische Reflexion, sondern auch und vor allem *praktisch* durch den Vollzug methodischer Exegese selbst: durch die Aussagekraft ihrer Ergebnisse hinsichtlich des Gegenstandes.

¹⁵ S. dazu EBELING, Bedeutung 27-37. - Das im folgenden skizzierte, an Ebeling orientierte Verständnis der historisch-kritischen Methode versteht sich als ein notwendiger Teil der Begründung und Offenlegung meiner Arbeitsweise. Zugleich sei damit auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, die aufgegeben Diskussions der „Methoden“ *als Erörterung der historisch-kritischen Methode selbst* zu führen. Schon aus forschungsgeschichtlichen Gründen wird einleuchten, daß nur so eine wirkliche Klärung heutiger Weisen wissenschaftlicher, näherhin: theologischer Arbeit am Neuen Testament möglich ist (s.a. die kritische Erörterung der historisch-kritischen Methode bei E. FUCHS, Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?, in: DERS., Gesammelte Aufsätze II 280-303, bes. 280-287).

Prämisse - vorab festgelegt sein zu lassen.¹⁶ Ihr unbedingtes Ernstnehmen der *historischen Distanz* zwischen Forscher und Gegenstand dient vielmehr dem Ziel, die Eigentümlichkeit des Gegenstands in seinem konkreten (geschichtlich bedingten) Sosein und die Eigentümlichkeit des Wissenschaftlers in seinem nicht weniger konkreten (geschichtlich bedingten) Sosein zu wahren, d. h. zwischen interessierendem Gegenstand und interessiertem Wissenschaftler zu *unterscheiden*, und eben in dieser „Kritik“ eine wirkliche *Begegnung* beider überhaupt erst zu ermöglichen.

Indem historisch-kritische Methode bewirkt und dazu erzieht, daß der interessierende Gegenstand in seiner Eigenart und also auch Fremdheit respektiert, ja allererst sichtbar wird, entzieht sie ihn dem unmittelbaren Zugriff des Forschers und schützt ihn vor Vereinnahmung durch dessen Interesse. Das In-Distanz-Rücken historischer Kritik zielt gerade nicht auf *Relativierung* i. S. von Vergleichgültigung, sondern auf *In-Relation-Bringen*, das beide gelten läßt und beiden gerecht wird - dem (aus der Vergangenheit überkommenen) Gegenstand wie dem (in der Gegenwart sich mit diesem Gegenstand befassenden) Wissenschaftler. So geht es auch im Ausschneiden aller Selbstverständlichkeiten und in der andauernden Prüfung aller Präjudizien eben darum, daß es zu einem wirklichen Treffen, zur Begegnung zwischen den Verschiedenen kommt. Hinsichtlich ihres grundlegenden Anliegens ist historisch-kritische Methode demnach erst recht auch im Blick auf *literarische* Gegenstände adäquat, insofern es sich dabei um Gegenstände handelt, die *von sich aus* auf Begegnung mit dem Untersuchenden abzielen, insofern sie in ihrem Sosein (als Text) dem, der sich mit ihnen befaßt, „etwas zu sagen haben“.¹⁷

¹⁶ Aus diesem Grund wird in letzter (!) Instanz auch die historisch-kritische Methode selbst am Gegenstand gemessen werden müssen - und eben in dieser prinzipiellen Fähigkeit zur Selbstkritik liegt eine der Stärken, die ihren Gebrauch speziell auch in der Theologie rechtfertigt. Aus demselben Grunde ist aber auch vorab ein gewisses Maß an Rechenschaft über das eigene wissenschaftliche Unternehmen abzulegen, etwa anhand der Leitfrage: *Welcher Gegenstand* (Fragestellung) wird *aufgrund welcher Annahmen* (Grundannahmen) sinnvollerweise *auf welche Weise[n]* (Arbeitsweise[n]) - gegebenenfalls: *in welcher Abfolge der Arbeitsschritte* (Vorgehensweise) - untersucht, und *zu welchem Zweck* (Anliegen)?

¹⁷ Gerade weil Gegenstand der neutestamentlichen Wissenschaft *Texte* sind, deren Analyse immer wieder in der Erwartung und mit dem Ziel - und nicht in einer noch so subtilen Vorwegnahme dieses Ziels, z.B. durch den unkritischen Gebrauch von „Methoden“ - geschieht, daß „im Umgang mit dem Text ... das Ausgelegtwerden *des* Textes um(schlägt) in ein Ausgelegtwerden *durch* den Text“ (EBELING, TuV 15), gibt es zumindest für protestantische Theologie keine Alternative zur historisch-kritischen Methode. Denn als das „Verfahren, das die historische Quelle in ihrer Historizität und das heißt in ihrem Abstand von der Gegenwart kritisch bis an die Grenze des Erklärbaren durchsichtig macht und damit zugleich die Vorurteile des Auslegers selbst kritisch zurechtrückt und ihm die historische Bedingtheit seines Vorverständnisses durchsichtig macht, (schafft sie) die notwendige Voraussetzung für die Reinheit der Begegnung mit dem Text, damit aber

Die folgenden methodenkritischen Vorüberlegungen haben nun zur Aufgabe, die aus den soeben genannten Gründen als prinzipiell sachgemäß angesehene historisch-kritische Methode im Blick auf die Analyse des Gegenstandes „johanneische Wundergeschichten“ zu konkretisieren.¹⁸ Hinsichtlich des Gegenstandes liegt dabei die grundsätzliche Annahme zugrunde, daß er als *Bestandteil eines literarischen Werkes* „Johannesevangelium“ ebenfalls ein *literarischer* ist. Von daher ist nach einer Arbeitsweise historischer Kritik zu fragen, die dem Anliegen dieser Arbeit gerecht zu werden verspricht, den *grundsätzlich* als Bestandteil eines literarischen Werkes angesehenen Gegenstand „johanneische Wundergeschichten“ *konkret* in den Blick zu bekommen und in seiner Eigentümlichkeit zu untersuchen. - Schon das Erfordernis, sich einer *gegenstandsgemäßen* Arbeitsweise zu bedienen, kann bedeuten, eine eigene Arbeitsweise entwickeln oder doch wenigstens anbahnen zu müssen. Das wäre der Fall, sollte sich herausstellen, daß die vorhandenen Arbeitsweisen - und seien sie noch so „klassisch“ - dem eigenen Gegenstand nicht angemessen sein können, da sie an qualitativ anderen Gegenständen entwickelt wurden, so daß bei unbedachter Anwendung der vorfindlichen (und andernorts bewährter) Arbeitsweisen - insofern mit ihnen immer auch bestimmte, unangemessene Grundannahmen bezüglich des Gegenstandes einfließen und die Sicht trüben würden - der eigene Gegenstand von vornherein nicht oder zumindest nur noch eingeschränkt zur Geltung käme. Erst recht aber die Forderung, die Arbeitsweise müsse jeweils der *eigenen Fragestellung entsprechen*, wird in vielen Fällen den

auch für die Möglichkeit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Dann hört die transformierende Interpretation des Geschichtlichen zur eigenen Existenzherstellung auf, eine willkürliche, naive Eintragung in die Quelle zu sein, vielmehr kann es nun zu einer echten geschichtlichen, personalen Begegnung und Auseinandersetzung kommen, wobei sich der Interpret dessen bewußt bleibt, daß die vollzogene Vergegenwärtigung Transformation des Historischen ist, bei der nach wie vor der historische Abstand gesehen wird und kritisches Korrektiv des geschichtlichen Verstehens bleibt.“ (EBELING, Bedeutung 36).

¹⁸ Falls dies aus dem bisherigen Ausführungen nicht hinreichend deutlich geworden sein sollte, sei an dieser Stelle ausdrücklich die Vermutung zurückgewiesen, in dieser methodologischen Besinnung ginge es darum, vorab eine „Methode“ zu entwickeln, um diese dann - gar mit dem Anspruch, die einzig „richtige“ Arbeitsweise vorzustellen - ohne Wenn und Aber auf den Gegenstand anzuwenden und so einer „Autokratie“ der Methode zu huldigen (wie es BECKER, ThR 51 [1986] 7f den Arbeitsweisen meint vorbehalten zu müssen, die im Unterschied zu der seinigen „beim Text als literarischer Einheit“ ansetzen). Das Gegenteil ist der Fall, wenn hier die *jeder* bestimmten Arbeitsweise anhaftende Begrenztheit grundsätzlich in Rechnung gestellt und gerade deshalb auch die eigene Arbeitsweise reflektiert wird - in der Absicht, so zu *geklärter* Fragestellung, *begründeter* Arbeitsweise und *auch für andere brauchbaren*, weil einordbaren Ergebnissen zu kommen. Die Grundannahmen, auf denen Fragestellung und Arbeitsweise beruhen, vorab zu *benennen* (und ansatzweise einsichtig zu machen), hat doch gerade nicht den Sinn, diese zu *fixieren*, sondern sie einer Kritik und eventuellen Korrektur zugänglich zu machen, wie sie wohl am überzeugendsten aus der auf ihnen gegründeten Untersuchung selbst bzw. deren Ergebnissen, deren Ausbleiben schließlich auch von Aussagekraft ist, erwächst.

Rückgriff auf „bewährte“ Arbeitsweisen unmöglich machen, eben weil diese aus der Bearbeitung anderer Fragestellungen hervorgingen und sich nur bei vergleichbaren Fragestellungen bewähren können. Da aber erst auf der Grundlage einer im Ansatz sowohl dem Gegenstand (bzw. den eigenen vorläufigen Vorstellungen von ihm, den Annahmen) wie der Fragestellung gemäßen Arbeitsweise ein sinnvolles Vorgehen möglich ist, soll diese zunächst in einer vorläufigen Auseinandersetzung mit einer klassischen Arbeitsweise, der Literarkritik, entwickelt werden. Denn seit Bultmanns Kommentar (1941) ist Literarkritik hinsichtlich des Gegenstandes dieser Arbeit: den johanneischen Wundergeschichten, nicht nur eine unter anderen, sondern geradezu *die* klassische exegetische Arbeitsweise.

Um mehr als eine auf dem Wege elementarer Besinnung angestrebte grundlegende Klärung der klassischen und von daher auch der eigenen Arbeitsweise hinsichtlich Anliegen, Grundannahmen und Fragestellung kann es dabei im Rahmen dieser Arbeit nicht gehen. Dieses Mindestmaß an methodologischer Besinnung scheint allerdings unverzichtbar, will man die eigene Arbeit und ihre Ergebnisse auch denen verständlich machen, die zwar am selben Gegenstand, nicht aber mit derselben Fragestellung, denselben Voraussetzungen, derselben Arbeitsweise arbeiten. Nicht zuletzt geht es um eine gewisse Selbstkontrolle: mittels Klärung von Fragestellung und Arbeitsweise sowie Überprüfung ihrer Voraussetzungen auf Plausibilität kann ein gewisser Schutz gegenüber der stets lauenden Gefahr erreicht werden, daß persönliche Vorlieben oder geschichtlicher Entwicklungsstand des methodischen Instrumentariums - also letztlich Willkür und Zufall - über die eigene Arbeitsweise und also auch über die Ergebnisse der Arbeit an den neutestamentlichen Texten entscheiden.

Zur ansatzweisen methodologischen Besinnung und Darlegung der eigenen Arbeitsweise gibt es vorläufig, zur umfassenden Methodendiskussion (also gerade auch zur Erörterung der historisch-kritischen Methode) gibt es auf lange Sicht keine Alternative. Der Erstarrung und damit Verzerrung der historisch-kritischen Methode zu einer Anzahl „klassischer“ Arbeitsweisen mit quasi-dogmatischer Gültigkeit wird ja im Ernst noch nicht damit begegnet, daß in Anlehnung an und in Übernahme von Methoden anderer Wissenschaften immer neue Fragestellungen und Arbeitsweisen entwickelt werden, die das Spektrum neutestamentlicher Arbeitsweisen bloß quantitativ erweitern. Zweifellos verrät es eine gewisse Bewegung in der neutestamentlichen Wissenschaft, wenn neuerdings sozialgeschichtliche, strukturalistische, tiefenpsychologische, literatursoziologische „Exegesen“ bzw. Arbeitsweisen (um nur einige zu nennen) zu den klassischen hinzutreten. Wie wenig dieser Zuwachs an sich allerdings schon ein Zeichen von *Fortschritt* ist, erweist die Frage, welchen Beitrag die neuen Arbeitsweisen zum *Verständnis des Gegenstandes* leisten, also: wie man die auf diese Weise angehäuften disparaten „Ergebnisse“ aufeinander beziehen kann, um zu einem *schlüssigen Gesamtbild* (im Blick auf eine neutestamentliche Schrift etwa) zu gelangen. Die bereits dafür erforderliche Methodendiskussion wird allerdings immer in Gefahr stehen, in einen lautstarken „Streit der Methoden“¹⁹ auszuarten, solange nicht jeweils Voraussetzungen, Fragestellungen und

¹⁹ Diese Formulierung findet sich in der Überschrift von Beckers jüngstem Bericht über die Johannesforschung: „Das Johannesevangelium (sic!) im Streit der Methoden“ (ThR 51 [1986] 1-78), und in entsprechend streitbarem Ton ist denn auch der ganze Aufsatz gehalten. Allerdings sollte man den vordergründigen Methodenstreit, zumeist geführt

Anliegen der einzelnen Arbeitsweisen geklärt sind. Solche für die Verantwortung neutestamentlicher Wissenschaft unumgängliche und wohl stets neu aufgegebene Methodendiskussion würde allerdings zu kurz greifen, wenn dabei nicht auch und gerade Wesen und Anliegen historischer Kritik erörtert werden, deren je spezifische Konkretion im Blick auf bestimmte Fragen die heutigen neutestamentlichen Arbeitsweisen sind.

2. Literarkritik in der Exegese der johanneischen Wundergeschichten

Hinsichtlich des Gegenstandes „johanneische Wundergeschichten“ ist Literarkritik seit längerem die vorherrschende Arbeitsweise. Bevor nun diese inzwischen speziell auch für die Johannesexegese „klassische“ Arbeitsweise auf Fragestellung, auf Grundannahmen und auf Implikationen hin befragt wird, um anschließend in Auseinandersetzung mit ihr die eigene Arbeitsweise zu begründen und zu entwickeln, soll zunächst auf die Geschichte dieser „Klassik“ und ihre Ergebnisse eingegangen werden. Da bereits andernorts die Erforschung des Johannesevangeliums²⁰ wie speziell auch der johanneischen Wundergeschichten²¹ ausführlich beschrieben wurde, genügt es hier, anhand der wichtigsten Arbeiten zu diesem Gegenstand in großen Linien einen Überblick über die Anhaltspunkte, die speziellen Fragestellungen sowie die dabei gewonnenen Ergebnisse zu geben. -

als Streit um diachrone und synchrone Analyse (s. BECKER, a.a.O. 7f), möglichst bald überwinden, indem die unterschiedlichen *Fragestellungen* und *Anliegen* wahrgenommen werden, die jeweils mit Hilfe der unterschiedlichen Arbeitsweisen bearbeitet bzw. verwirklicht werden. Erst im Anschluß an eine solche „interne“ *Methodenkritik*, erst wenn die unterschiedlichen Arbeitsweisen in ihrem eigenen Recht gewürdigt sind, kann (und muß!) man vernünftigerweise streiten - darüber nämlich, ob bzw. inwiefern eine bestimmte Fragestellung oder ein bestimmtes Anliegen auch *sinnvoll*, und zwar genauer: *theologisch* sinnvoll ist, sofern nämlich neutestamentliche Exegese ihren Ort in der Theologie hat (vgl. dazu auch oben Anm. 14). Vorläufig wird man gut daran tun, dem Vorschlag Beckers folgend „zweigleisig“ zu verfahren: zum einen die je *eigene Arbeitsweise am Gegenstand der Exegese* - dem Text - *zu erläutern*, zum anderen eine *grundsätzliche Methodendiskussion* zu führen, in der die verschiedenen Fragestellungen und Arbeitsweisen *theologisch auszuweisen* sind (s. BECKER, ThR 51 [1986] 65f). Ersteres ist mit diesem Kapitel der Arbeit beabsichtigt.

²⁰ Zur Johannesauslegung des 20. Jahrhunderts vgl. BAUER, ThR 1 (1929) 135-160; HAENCHEN, ThR 23 (1955) 295-335; THYEN, ThR 39 (1974) 1-69. 222-252. 289-330; ThR 42 (1977) 211-270; ThR 43 (1978) 328-359; ThR 44 (1979) 97-134; BECKER, ThR 47 (1982) 279-301. 305-347; ThR 51 (1986) 1-78. Einen thematisch gegliederten Überblick geben KYSAR (Fourth Evangelist) und jüngst THYEN (Art. Johannesevangelium, TRE VII, 200-225). Über Einleitungsfragen und die Forschungsgeschichte des johanneischen Schrifttums insgesamt findet sich umfassende Information bei SCHMITHALS, Johannesevangelium 3-214.

²¹ Hierzu sei verwiesen auf den ausführlichen Überblick bei LÜTGEHETMANN 41-122, der nicht nur jeweils ausführlich das literarkritische Modell als solches, sondern auch dessen konkrete Anwendung auf Joh 2,1-11 (die Hochzeit zu Kana) beschreibt und so jeweils exemplarisch vorführt. Ähnlich WAGNER 42-87, der die vorhandenen literarkritischen Thesen am Beispiel von Joh 11,1-12,19 vorstellt.

Vorab ist jedoch eine Sprachregelung notwendig, da der Gebrauch des Terminus „Literarkritik“ in der neutestamentlichen Wissenschaft nicht einheitlich ist. Darin aber kommt nur zum Vorschein, daß das allgemeine Verständnis von Literarkritik nicht hinreichend präzise ist.

2.1 „Literarkritik“. Eine terminologische Klärung

Im engeren Sinn versteht man unter Literarkritik die Analyse eines Textes auf „schriftliche Vorlagen“²² hin, also „Quellenkritik“ - so das allgemeine Verständnis, dem hier mit der Einschränkung gefolgt wird, daß die Vorlage nicht unbedingt schriftlich fixiert, sondern nur sprachlich „fest“, d.h. *geformt* (und somit tradierbar) sein muß.²³ Literarkritik ist demnach wesentlich Scheidung von „Tradition(en)“ und „Redaktion(en)“, aus denen ein Text entstanden ist; sie untersucht die *Vorgeschichte* des überlieferten Textes, um *von ihr her* den überlieferten Text selbst zu verstehen. - Insofern sich mit dem Aufweis einer Quelle konsequenterweise die Frage nach Entstehung und Überlieferung des so gewonnenen neuen Textes (nämlich der „Tradition“) stellt, führt Literarkritik zur spezifisch formgeschichtlichen Fragestellung: Literarkritik impliziert Formgeschichte, insofern sie die Vorgeschichte des Textes *vollständig und umfassend*, also die *gesamte Entstehungsgeschichte* des Textes zu erhellen versucht.²⁴ - Zum anderen

²² Vgl. EGGER 162, der deshalb noch einmal zwischen Literarkritik und Traditionskritik unterscheidet; letztere hat dann die Analyse der „mündlichen Vorgeschichte der Texte“ (a.a.O. 170) zum Ziel.

²³ Ungewöhnlich, und zwar ungewöhnlich weit wird der Begriff „Literarkritik“ gefaßt, wenn darunter alle Bemühungen verstanden werden, den Text „in seiner literarischen Eigenart und Zielrichtung zu erfassen, die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften zu klären und die Frage der Verfasserschaft zu erörtern“ (ZIMMERMANN 85; ähnlich weitgefaßt ist der Begriff bei ROLOFF 4). So verstanden bezeichnet „Literarkritik“ den ganzen Komplex der Einleitungsfragen - d.h. einen *Themenkomplex* -, aber nicht mehr eine bestimmte exegetische *Arbeitsweise* oder „*Methode*“ im Unterschied zu anderen Arbeitsweisen.

²⁴ Ebenso Koch, der darauf hinweist, daß „der literarkritische Aspekt nur schlüssig (wird), wenn er mit anderen formgeschichtlichen Arbeitsgängen, also mit der Bestimmung von Gattung und Sitz im Leben sowie dem Aufweis der vorliterarischen Überlieferungsgeschichte, in eine eindeutige Beziehung gesetzt wird“ (KOCH 95). - Im Unterschied zu Koch, der die Analyse der Entstehungsgeschichte bis hin zum vorliegenden Text als das Anliegen der *Formgeschichte* (in dem von ihm erweiterten Sinne) versteht und deshalb die Literarkritik im Sinne von Quellenkritik in dieselbe einordnet („nur ein Zweig der Formgeschichte“, ebd.), verstehe ich umgekehrt eben die diachrone Analyse des überlieferten Textes als genuines Anliegen der *Literarkritik*, das über die Quellenkritik hinaus auch zur Entwicklung bzw. Übernahme der formgeschichtlichen Arbeitsweise führte (vgl. BULTMANN, GST 2-4) und zu dessen Verwirklichung die formgeschichtliche Analyse von Überlieferungs- und (wenn möglich) Ursprungsort mittels der Kategorie des „Sitzes im Leben“ tatsächlich einen unverzichtbaren Beitrag leistet. Es ist daher auch nicht verwunderlich, wenn EGGER 162 die Analyse der Quelle hinsichtlich „theologischer Akzente“

kann die Erhebung einer dem Text zugrundeliegenden Quelle bzw. die Erhellung seiner Entstehungsgeschichte im Rahmen der *Auslegung* des Textes noch nicht Endpunkt der Exegese sein: Literarkritik macht redaktionsgeschichtliche Arbeit erforderlich, wie letztere ihrerseits ohne vorgängige Quellenerhebung nicht möglich ist.²⁵ Literarkritik impliziert Redaktionsgeschichte, insofern sie der Analyse und Auslegung *des überlieferten und von ihr in seiner Entstehungsgeschichte aufgehellten Textes* dienen soll.²⁶

Diese Überlegungen mögen verdeutlichen, daß dann, wenn Literarkritik im Rahmen des Bemühens um das *Verstehen* der neutestamentlichen Texte angesiedelt, von daher ihre Fragestellung ernstgenommen und sie selbst konsequent durchgeführt wird, diese Arbeitsweise sich nicht formal reduzieren läßt auf *ein* bestimmtes Arbeitsverfahren *neben* anderen. *Vielmehr kommt ihr die Schlüsselstellung innerhalb des Ensembles der klassischen Arbeitsweisen zu:* Formgeschichte und Redaktionsgeschichte erweisen sich als Erweiterung und Korrektur einer noch nicht voll ausgebildeten Literarkritik (als bloßer Quellenkritik) und ihrer Einseitigkeiten. Sie sind - sofern es überhaupt um das Verstehen des überlieferten Textes und nicht um den „historischen Jesus“ oder um die Geschichte des Urchristentums geht - Bestandteil des bereits in der älteren Literarkritik (= Quellenkritik) grundgelegten *hermeneutischen Programms, mittels der Vorgeschichte des Textes den überlieferten Text selbst zu verstehen.*²⁷

Insofern möchte ich vorschlagen, Literarkritik im Rahmen neutestamentlicher Exegese nicht als „Quellen“-kritik, sondern als Kritik von „Tradition(en)“ und „Redaktion(en)“ überhaupt zu verstehen, die grundsätzlich das Ziel verfolgt, die vollständige Entstehungsgeschichte des überlieferten Text-

und ihres „Sitzes im Leben“ - die klassische Fragestellung der Formgeschichte - tatsächlich als genuine Aufgabe der *Literarkritik* bezeichnet.

²⁵ So ist denn auch nach Koch die „Literarkritik ein Teil redaktionsgeschichtlicher Forschung oder zumindest eine Vorstufe dazu“ (KOCH 95; vgl. auch 72-74), nur daß ich auch hier wieder dazu neige, umgekehrt die Redaktionsgeschichte als eine - für die Literarkritik als Methode neutestamentlicher *Textauslegung* unentbehrliche - Ausweitung und Konsequenz der Quellenkritik anzusehen, sie also grundsätzlich in das literarkritische Programm „Von der Vorgeschichte des Textes zum Text“ einzuordnen.

²⁶ Gut sichtbar wird dieser innere Zusammenhang der Arbeitsweisen an den Arbeiten des Amerikaners R.Th. FORTNA, der seiner genuin *literarkritischen* Herausarbeitung eines „Gospel of Signs“ (1970) fast 20 Jahre später eine spezifisch *redaktionsgeschichtliche* Untersuchung folgen ließ - und zwar ausdrücklich als *Ergänzung*, nicht als Korrektur seiner ersten Arbeit -: „The Fourth Gospel and its Predecessor“ (1988). Der Untertitel des neueren Buches macht deutlich, worum es nicht nur historisch, sondern eben auch und v.a. *hermeneutisch* geht: „From Narrative Source to Present Gospel“.

²⁷ Entsprechend erläutert ein profilierter Vertreter johanneischer Literarkritik seine Arbeit folgendermaßen: „We are concerned with the background of the Johannine Gospel and have the expectation that uncovering its genesis - its origins and subsequent development - will inform our encounter with the meaning of the finished Gospel.“ (FORTNA, Fourth Gospel 11).

tes und seiner Traditionen zu erhellen, und die in Verfolgung dieses Zieles Formgeschichte und Redaktionsgeschichte einschließt. Denn erst eine so verstandene, sozusagen „komplette“ Literarkritik kann als *exegetische*, weil erst so der *Auslegung der im Neuen Testament überlieferten Texte* dienende Arbeitsweise verstanden werden. - Im weiteren Verlauf der Arbeit liegt dieser Begriff von Literarkritik zugrunde, so daß etwa bei der folgenden Übersicht über die wichtigsten Stationen der neueren Arbeit an den johanneischen Wundergeschichten auch redaktionsgeschichtliche Arbeiten als Teil „literarkritischer“ Thesenbildung begriffen und als literarkritische bezeichnet werden (was allein schon wegen ihrer mindestens impliziten Literarkritik seine Berechtigung hat).

2.2 Die Semeia-Quellen-Hypothese (R. Bultmann)

Der große Orientierungspunkt der Johannesexegese und speziell auch bei der Auslegung der johanneischen Wundergeschichten ist seit einem halben Jahrhundert der 1941 erschienene Kommentar von R. Bultmann.²⁸ In diesem Kommentar - eine durch ihr präzises exegetisches Verfahren und ihr theologisches Profil epochenmachende Auslegung des vierten Evangeliums²⁹ - arbeitete Bultmann nämlich durchgängig mit der These einer im Johannesevangelium verarbeiteten und genau aufweisbaren schriftlichen Quelle von Wundergeschichten³⁰, und diese literarkritische These fand und findet nach wie vor breite Zustimmung. Seitdem (und *erst* seitdem!) werden die im vierten Evangelium enthaltenen Wundergeschichten - und damit das Johannesevangelium insgesamt - üblicherweise literarkritisch analysiert und als Ergebnis einer Redaktion (zumeist: die des Evangelisten) einer Wunderge-

²⁸ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK II¹⁰, Göttingen 1941. - Eine Zusammenfassung seiner Sicht des Johannesevangeliums gab Bultmann in seinem Artikel „Johannesevangelium“ in ³RGG Bd. 3 (1959) 840-849.

²⁹ Die große Bedeutung von Bultmanns Interpretation für die nachfolgende Johannesexegese - auch im englischsprachigen Raum - muß hier nicht mehr eigens belegt werden (vgl. HAACKER 9-16; MEEKS, Prophet-King 12; THYEN, ThR 39 [1974] 45 u.ö.). Das Gewicht dieser Johannesauslegung läßt sich kaum besser verdeutlichen als durch den Umstand, daß selbst bei Ablehnung einzelner Teile oder auch ihrer gesamten literarkritischen Voraussetzungen „die gegenwärtige Forschung auf den Kommentar von Bultmann als kritischen Maßstab fixiert bleibt“ (SCHMITHALS, Johannesevangelium 176).

³⁰ Bultmann selbst hat seine *σημεία*-Quellen-Hypothese nicht zusammenhängend dargestellt und begründet, sondern im Laufe des Kommentars jeweils zur Stelle seine literarkritischen Operationen gerechtfertigt (der aufschlußreichste Hinweis findet sich bei ihm wohl noch Komm. 78f; s.a. die knappe Zusammenfassung seiner Quellenkritik in ³RGG Bd. 3, 842f). Indessen findet sich Bultmanns *σημεία*-Quellen-Hypothese ausführlich beschrieben bei SMITH 34-38; der Text der Semeia-Quelle ist a.a.O. 38-44 im Zusammenhang abgedruckt. - S.a. die ausführliche Auseinandersetzung mit Bultmanns Semeia-Quelle bei HEEKERENS 17-41.

schichten enthaltenden schriftlichen Tradition (zumeist: die von Bultmann angenommene und wegen ihrer eigentümlichen Benennung der Wunder Jesu [σημείον] als „σημεῖα-Quelle“ bezeichneten Vorlage) ausgelegt.³¹ Gerade insofern er nicht nur einzelne Ansichten, sondern auch die *Arbeitsweise* der Folgezeit nachhaltig bestimmte und noch bestimmt, markiert Bultmanns Kommentar und speziell seine σημεία-Quellen-Hypothese einen tiefen *Einschnitt* in der Johannesexegese.

Ansatzpunkt für Bultmanns Aufweis der σημεία-Quelle (Semeia-Quelle; abgekürzt: SQ) ist die auffällige und zum Kontext in Spannung stehende Numerierung der ersten beiden Wundergeschichten. Wird in 2,11 die 2,1-10 geschilderte (erste) Wundertat Jesu als ἀρχὴ τῶν σημείων bezeichnet, so korrespondiere dem die abschließende Bezeichnung des zweiten, in 4,46-53 erzählten Wunders als Jesu „δεύτερον σημείον“ in 4,54, d.h. als „zweites Zeichen“. Diese ausdrückliche Numerierung der ersten beiden Wundertaten stehe jedoch im krassen Widerspruch zu den in 2,22f summarisch erwähnten σημεία Jesu (auf welche offenbar auch 4,45 angespielt wird) und verweise so auf einen ursprünglichen Zusammenhang dieser beiden Wundergeschichten außerhalb des jetzigen Kontextes, eben in einer schriftlichen Quelle mit fortlaufend numerierten Wundergeschichten.

Auf dieser Beobachtung beruht der weitere Aufweis der σημεία-Quelle. Wie die auf *mehrere* „Zeichen“ vorausweisende Formulierung ἀρχὴ τῶν σημείων 2,11 zeige, gehörten weitere Wundergeschichten zu dieser Quelle, von denen sich jedenfalls noch fünf im Johannesevangelium erhalten hätten. Denn auch die übrigen johanneischen Wundergeschichten weisen nach Bultmann inhaltliche und literarische Spannungen zum Kontext auf und erweisen sich damit als *Quellenstücke*. Daß sie *derselben* Quelle entstammen wie die beiden ersten Wundergeschichten, nämlich der in 2,11; 4,54 sich verratenden σημεία-Quelle, sei durch den einheitlichen Sprachstil all dieser Quellenstücke erwiesen³², der sich zudem deutlich von dem Stil des Evangelisten abhebe.

³¹ Vgl. HEEKERENS 11f. - In einer neueren Einleitung zum Neuen Testament kann es bereits heißen, an der Existenz einer Quelle mit Wundergeschichten „ist nicht zu zweifeln“ (VIELHAUER, Geschichte 408); zumindest aber gilt sie als „wahrscheinlich“ (CONZELMANN/LINDEMANN 309; ähnlich MARXSEN, Einleitung 212f), d. h. als beste Grundlage für die Auslegung der johanneischen Wundergeschichten. Entsprechend gehen seit Bultmann die deutschsprachigen Kommentare von einer „Wundergeschichtentradition“ (in der Regel, mit kleinen Modifikationen, von Bultmanns σημεία-Quelle) aus: SCHNAKKENBURG, SCHULZ, BECKER, HAENCHEN, GNILKA, PORSCH (Ausnahme: STRATHMANN, der sie nur gelegentlich „erwägenswert“ findet, Komm. 94) - im Unterschied zu den englischsprachigen Kommentaren (DODD, Interpretation; BARRETT; BROWN; letzterer hält nur im Falle von 2,1-11 und 4,46-54 eine literarkritische Hypothese für plausibel, s. Komm. I 195).

³² Da nach Bultmann für die sich 2,1-11; 4,46-54 zeigende σημεία-Quelle ein semitisierendes Griechisch charakteristisch ist, begründet er die Zugehörigkeit der übrigen Wundergeschichten zu derselben Quelle jeweils durch Nachweis eben dieses Sprachstils

Ein weiteres Indiz für die σημεία-Quelle sieht Bultmann in der Schlußwendung 20,30f mit ihrem ausschließlichen Rekurs auf die σημεία Jesu sowie in dem Rückblick 12,37f auf Jesu σημεία ποιεῖν (und auf die unzureichende Reaktion der Zeitgenossen auf Jesu σημεία): beide Stücke ständen in Spannung zum übrigen Evangelium, andererseits aber paßten sie hervorragend zu einer Sammlung von Wundergeschichten wie der σημεία-Quelle. Die Absicht der σημεία-Quelle sei es nämlich gewesen, anhand der eindrucksvollen Wunder Jesu dessen Göttlichkeit zu erweisen und Glauben an ihn zu wecken (s. 20,30f). Der vierte Evangelist habe dann diese Tradition, indem er sie literarisch und theologisch in seine Schrift integrierte, kritisch bearbeitet und dabei insbesondere ihre massive Wunderchristologie überwunden. Für ihn sei σημείον nicht mehr der „eindeutige (Begriff) der naiven Wundererzählung“³³ (σημείον = eindrucksvolles Mirakel), nicht mehr „bloße Demonstration, sondern redender Hinweis, Symbol“³⁴ (σημείον = Zeichen). Um dieses sein symbolisches Verständnis von Jesu Wundern auszudrücken, habe der Evangelist auch direkt korrigierend (z.B. 4,48) und erläuternd (z.B. 6,6) in die Vorlage eingegriffen.

Auf 20,30f und 12,37 hatte vor Bultmann bereits A. Faure³⁵ als Indizien einer „Wunderquelle“ hingewiesen, ebenso auf den Gegensatz der Zählung in 2,11 und 4,54 zu den Jerusalemer σημεία 2,23-25.³⁶ Diese Beobachtungen standen bei Faure im Zusammenhang einer auf das ganze Johannesevangelium gerichteten Quellenkritik, die sich aber so nicht durchsetzte. Faure war selber skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit einer genauen Abgrenzung dieser Quelle.³⁷ Von daher ist Bultmann, der allerdings etwas irreführend zum *Nachweis* seiner σημεία-Quelle auf Faure verweist³⁸, mit seiner detaillierten Quellenkritik tatsächlich der *Urheber der σημεία-Quellen-Hypothese* und damit der Begründer der neueren literarkritischen Analyse der johanneischen Wundergeschichten wie des Johannesevangeliums überhaupt.

2.3 Neuere Literatur zu den johanneischen Wundergeschichten

Im Anschluß an Bultmanns Arbeitsweise und in Auseinandersetzung mit seinen Ergebnissen verfolgen nahezu alle neueren Untersuchungen zu den johanneischen Wundergeschichten und dem johanneischen Wunderverständnis das Ziel, spezifisch literarkritische Fragestellungen weiterzutreiben. Die

(für 6,1-26 s. BULTMANN, Komm. 155 A. 5; für 5,1ff s. a.a.O. 177 A. 3; für 9,1ff s. a.a.O. 250 A. 1; für 11,1ff s. a.a.O. 301 A. 2).

³³ BULTMANN, Komm. 78f.

³⁴ A.a.O. 79 (s.a. ebd. A. 1).

³⁵ A. FAURE, Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922) 99-121; hier: 108.

³⁶ A.a.O. 110.

³⁷ A.a.O. 110f.

³⁸ BULTMANN, Komm. 78 A. 4

Annahme der Kohärenz des überlieferten Textes und entsprechende Arbeiten, die den vorliegenden Text als Ganzes auf formale und inhaltliche Aspekte hin analysieren, sind demgegenüber die Ausnahme.

Die literarkritisch ausgerichteten Arbeiten suchen zumeist nach weiteren bzw. stichhaltigeren Anhaltspunkten für die Scheidung von (ονμεία-)Tradition und Redaktion, um die Basis der Quellenkritik sei es zu verbreitern, sei es zu erhärten. Die klassischen Anhaltspunkte (inhaltliche oder kompositorische Spannungen; Stilkritik) werden aufgegriffen, aber unterschiedlich bewertet und gehandhabt. Das analytische Interesse ist teils auf die Tradition(en), teils auf die Redaktion(en) gerichtet; eine *vollständige literarkritische Hypothese* aber, d.h. ein *entstehungsgeschichtliches Gesamtbild*, begegnet merkwürdigerweise nur selten. So kann es auch nicht verwundern, daß bis heute *eindringende formgeschichtliche Analysen der johanneischen Wundergeschichten und ihres „Sitzes im Leben“* (vgl. Synoptikerexegese) ganz fehlen.

In „Zeichen und Werke“ (1969) untersucht W. Wilkens³⁹ die theologische Intention der johanneischen Redaktion. Diese Arbeit beruht auf seiner 1958 veröffentlichten Dissertation „Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums“ und der dort entfalteten literarkritischen These. Dort meinte Wilkens zeigen zu können, daß in der „Jetztgestalt“ des Johannesevangeliums ein vom Evangelisten selbst geschriebenes „Grundevangelium“ (oder „Zeichenevangelium“ bzw. „Semeia-Evangelium“) verarbeitet sei, das sich durchaus rekonstruieren lasse.⁴⁰

Wilkens geht es darum, die s.E. überzeugenden Ergebnisse von Wellhausens *Literarkritik* (Differenzierung: Grundschrift [drastische Wunderberichte und Passion] - Bearbeitung [allegorisierende Tendenz; mit Festreisenschema]), Bultmanns *Literarkritik* (Differenzierung: ονμεία-Quelle/Redenquelle - Redaktion des Evangelisten) und Schweizers *Stilkritik* (einheitlicher Stil über das ganze Evangelium verteilt) zu kombinieren und - was kaum einmal versucht wird - zu einem entstehungsgeschichtlichen Gesamtbild zusammenzufügen.⁴¹ So kommt Wilkens zu der These, die *Quellen* - sowohl die erzählerische, die „Zeichen“ beinhaltende *Grundschrift* wie der in einer ersten Redaktion integrierte *Redestoff* - gingen auf denselben Verfasser zurück, der zudem in einer zweiten Redaktion die Grundschrift zu einem „Passaevangelium“ ausbaute und so *die vorliegende Gestalt des Evangeliums* schuf.

Daß bei dieser entstehungsgeschichtlichen These die *ursprünglichen* Probleme wie sachliche Spannungen und offenkundige Widersprüche - um deretwillen man ja gerade fundamental verschiedene Verfasser- und Bearbeiterhände anzunehmen sich genötigt sah! - kaum befriedigend gelöst werden, ja im Grunde nur noch mehr und größere Probleme entstehen, ist offenkundig: der Evangelist erscheint hier einerseits als brillanter

³⁹ W. WILKENS, Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff, AThANT 55, Zürich 1969.

⁴⁰ Vgl. WILKENS, Entstehungsgeschichte 7f.

⁴¹ Vgl. a.a.O. 7.

Theologe und Schriftsteller, um sich im nächsten Augenblick als absolut hilfloser Redaktor (seiner eigenen Arbeiten!) zu erweisen! Sieht man einmal von der Hypothek dieses grundsätzlichen Mangels an Plausibilität ab, so ist doch auch im einzelnen Wilkens' Literarkritik durch die extensive Anwendung inhaltlicher Kriterien sowie durch weitreichende Schlüsse, die aus Einzelbeobachtungen gezogen werden⁴², schwer belastet und insgesamt wenig überzeugend.⁴³

Ein hinsichtlich der *Quellenerhebung* äußerst anspruchsvolles und weit- hin beachtetes Unternehmen stellt die 1970 erschienene Arbeit von R.T. Fortna⁴⁴ dar. Fortna konzentriert sich darauf, jene schriftliche Vorlage des vierten Evangeliums in neuer und selbständiger Weise zu untersuchen, welche die Wundergeschichten enthielt und welche von Bultmann als σημεῖα-Quelle identifiziert wurde. Im Gegensatz zu Bultmann gelangt Fortna dabei zu einem ganzen „gospel of signs“ (vgl. Wilkens' „Grund-“ bzw. „Zeichenevangelium“), das er bis in den Wortlaut hinein rekonstruiert.

Trotz einer sehr detaillierten Analyse bleibt allerdings das wichtigste Ergebnis von Fortnas Studie: das von ihm erhobene „Zeichenevangelium“, sehr hypothetisch.

Man wird dafür v.a. das von Fortna verwendete *außertextliche* - und eben als solches für *quellenkritische* Untersuchungen äußerst problematische - *Kriterium der Nähe zu den synoptischen Evangelien* verantwortlich machen müssen. Fortna geht nämlich davon aus, daß das vierte Evangelium *über seine Quelle* (das Zeichenevangelium!) auf *synoptischer Tradition* (!) beruht, woraus er den Schluß zieht, bereits die Nähe einer johanneischen Texteinheit zu den synoptischen *Evangelien* (!) sei Indiz für die Quelle.⁴⁵ Zusätzlich zu

⁴² In „Zeichen und Werke“ ist bereits das Nebeneinander von σημεῖον und ἔργον als johanneische Bezeichnung von Jesu Wundern Indiz für literarische Schichtung. Dabei werden weitreichende „entstehungsgeschichtliche“ bzw. literarkritische Schlüsse aus der (keineswegs erstaunlichen!) Tatsache gezogen, daß ἔργον ein anderes, umfassenderes Bedeutungsfeld als σημεῖον aufweist (WILKENS, Zeichen 83f)! Die nun kaum noch überraschende Pointe solcher literarkritischen Hypothesenfremdigkeit ist es allerdings, wenn selbst unter der *Voraussetzung der Identität der traditionsschaffenden und der redigierenden Hand* statuiert wird: „Die theologische Fassung von Ergon ist unabhängig von Semeion“ (a.a.O. 84)!

⁴³ Ausführliche Darstellung und Kritik von Wilkens' literarkritischer These bei THYEN, ThR 39 (1974) 308-314. - Die grundsätzliche Kritik an der Wilkens'schen Literarkritik entwertet keineswegs zahlreiche, auch im Zusammenhang des vorliegenden Evangeliums sinnvolle und weiterführende Einzelbeobachtungen (besonders in seiner Analyse des „Zeichenevangeliums“, s. WILKENS, Zeichen 27-80, das er leider von den Redepartien isolieren zu müssen glaubt). Dazu zählen seine Herausarbeitung des von Bultmann bestrittenen eigenständigen und positiven Sinnes der σημεῖα als demonstrative Wunder sowie ihre Hinordnung auf die Passion. Leider hat es immer wieder den Anschein, als ob Wilkens' Analyse der johanneischen Theologie, speziell: des johanneischen σημεῖον-Verständnisses, stärker von seiner (ursprünglich ja bloß forschungsgeschichtlich motivierten, s.o.) literarkritischen Hypothese als von seinen eigenen Beobachtungen am Text bestimmt sei.

⁴⁴ R.T. FORTNA, The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel, MSSNTS 11, Cambridge 1970.

⁴⁵ Der vierte Evangelist „certainly was dependent, *via* his source, on synoptic *tradition*. If so, in reconstructing a source we can work not only backward from Jn but also

den üblichen innertextlichen Anhaltspunkten („internal criteria“): Spannungen inhaltlicher („ideological“), stilistischer („stylistic“) und kontextueller („contextual“) Art, wendet Fortna daher auch dieses *außertextliche* Kriterium für den Fall an, daß die johanneische Überarbeitung eine Quellenscheidung nach „internal criteria“ nicht mehr zuläßt.⁴⁶

Sowohl seine Annahmen bezüglich des Verhältnisses zu den Synoptikern wie auch der methodische Schluß, den Fortna daraus zieht, sind stark anfechtbar.⁴⁷ Die bestechende Konsistenz des auf solche Weise aus dem Johannesevangelium herausgelesenen „gospel of signs“ kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese „Quelle“ eine scharfsinnige, aber wenig tragfähige Konstruktion darstellt.⁴⁸

Viel skeptischer hinsichtlich der Möglichkeit einer Quellenerhebung ist W. Nicol, der sich zwei Jahre später in seiner Untersuchung „The Semeia in the Fourth Gospel“⁴⁹ bewußt auf die *Analyse der johanneischen Redaktion* beschränkt. Hinsichtlich der anzunehmenden Quelle genügt Nicol eine *Charakterisierung*, so weit dies der vorliegende Text noch zuläßt, um von daher die in der Verarbeitung der Quelle dokumentierte theologische Reaktion des Evangelisten auf dieselbe abschätzen zu können.⁵⁰ Im ausdrücklichen Gegensatz zu Fortna hält Nicol eine „full reconstruction of the source“ für „impossible“. Deshalb bezeichnet er seine Quellenkritik auch betont nur als „separation“ und nicht als „reconstruction“.⁵¹

forward ... from the synoptics as witnesses of that tradition.“ (FORTNA, Gospel of Signs 21f; Hervorhebung im Text).

⁴⁶ S. FORTNA, a.a.O. 15-22; bes. 21f.

⁴⁷ Direkt gegen Fortnas Abhängigkeitsthese spricht HAENCHENS Nachweis, daß es sich bei der johanneischen Wunderüberlieferung um *nicht*-synoptisches Material handelt (s. Probleme 113). Außerdem ist nicht ohne weiteres einzusehen, daß Johannes wenn, dann *nur* über das „Zeichenevangelium“ mit der synoptischen *Tradition* verbunden gewesen sei (s. Passionsgeschichte!); es gab auch mündliche Tradition sowie schriftliche Sammlungen (Q; vormarkinische Sammlungen), und schließlich: wäre dann nicht auch *direkte* Abhängigkeit des vierten Evangeliums von den Synoptikern denkbar? - Im Blick auf den methodischen Schluß wird man fragen müssen, ob jeweils „Nähe zur *synoptischen Tradition*“ (!, so müßte ja Fortnas Kriterium eigentlich lauten) überhaupt noch hinreichend feststellbar ist und somit im Falle, daß Fortna mit seinen entstehungsgeschichtlichen Vermutungen Recht hätte, *als Kriterium* handhabbar wäre, wenn doch diese imaginäre Vergleichsgröße (mindestens!) drei verschieden ausgerichtete Redaktionen durchlaufen hat: auf seiten des johanneischen Textabschnittes die des Zeichenevangeliums und die des vorliegenden Evangeliums, auf seiten des synoptischen Textabschnittes zumindest die des markinischen Endredaktors.

⁴⁸ Mit der Untersuchung „The Fourth Gospel and its Predecessor“ aus dem Jahre 1988 hat FORTNA seine Blickrichtung umgekehrt und von der Quelle aus den überlieferten Text des vierten Evangeliums analysiert (s. Fourth Gospel XI und 8-11). Bei diesem redaktionsgeschichtlichen Seitenstück zu seiner ersten Arbeit (a.a.O. 8f) hat er deren Quellenrekonstruktion im wesentlichen beibehalten.

⁴⁹ W. NICOL, The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction, Supplements to Novum Testamentum XXXII, Leiden 1972.

⁵⁰ „My aim has not been to publish the text of the source but only to characterize it as far as possible in order to be able to evaluate John's reaction to it.“ (NICOL 4).

⁵¹ S. NICOL 4f.

Nicol ist sich weit stärker als Wilkens und Fortna des hypothetischen Charakters *jeglicher* Art von quellenkritischer Analyse bewußt: „Source criticism indeed often becomes so hypothetical that no one but the critic himself believes it.“⁵² Gleichwohl meint auch er, daß literarkritische Arbeit am Johannesevangelium zu Ergebnissen führen kann, die „ein akzeptables Maß an Wahrscheinlichkeit“ aufweisen. Dabei kommt der statistischen Stilkritik eine wichtige Rolle zu, „weil die Ergebnisse der Stilstatistik weitgehend objektiv sein können.“⁵³ Es empfiehlt sich daher, auf die sehr sorgfältige literarkritische Arbeit von Nicol und ihre Ergebnisse weiter unten im Zusammenhang mit den Überlegungen zur „Objektivität“ von Stilskriterien einzugehen.

Die Arbeit von R.Th. Hoferkamp⁵⁴ über die Beziehung zwischen „Zeichen“ und Glauben aus dem Jahre 1988 bietet keine eigene literarkritische These. Gerade auch dies macht sie hier erwähnenswert. Denn für Hoferkamp entsteht aus den am überlieferten Text zu beobachtenden „Inkonsistenzen in der Beziehung zwischen ‚Zeichen‘ und Glauben“ ebenfalls die Notwendigkeit, literarkritisch zu arbeiten.⁵⁵

Statt nun aber die eigenen Beobachtungen auch zu einer eigenen quellenkritischen Analyse auszubauen, legt Hoferkamp bei der weiteren Arbeit an seinem Thema die Quellenrekonstruktion Fortnas („a tentative working model“) zugrunde.⁵⁶ Ist es aber sinnvoll, die an sich schon hypothetische johanneische Quellenkritik, erst recht aber die ziemlich kühne und nach Nicol „zu weit“ gehende Quellenkritik Fortnas zur Basis für weitere exegetische Untersuchungen zu machen? Argumente für das Daß einer Quelle („fact“)⁵⁷

⁵² NICOL 4. - Dementsprechend äußert Nicol hinsichtlich Fortnas Quellenscheidung, es sei „disappointing that the latest and most valuable book on Johannine source criticism again goes too far and becomes very hypothetical ... Even where Bultmann finds exact reconstruction of the semeia source impossible, Fortna usually has no doubts about the precise wording of the source. He is even sure that nearly all the narrative in the Gospel was taken by the source, and by a complex rearrangement he can also reconstruct the original order of the source.“ (a.a.O. 5 A. 1) - Sehr polemisch ist seine forschungsgeschichtliche Einschätzung von Fortnas Arbeit: „The exact reconstruction of hypothetical sources was more common in the first decades of the century than now.“ (ebd.)

⁵³ A.a.O. 4; wenig später wird dann konsequenterweise der statistische Nachweis stilistischer Unterschiede im Evangelium als allererst zureichende Bedingung einer Quellenscheidung gefordert (13) und - nach Ergänzung der Listen von Schweizer und Ruckstuhl um einunddreißig weitere johanneische Stilcharakteristika (23f) - auch tatsächlich erbracht (26f)! - Über die anderen beiden von Fortna verwendeten Kriterien (Kontext, Inhalt) hinaus beachtet Nicol auch noch die *Form* der Wundererzählungen - jedenfalls soweit dies für sein literarkritisches Unternehmen von Nutzen ist.

⁵⁴ R.Th. HOEFERKAMP, *The Relationship between „Semeia“ and Believing in the Fourth Gospel*, University Microfilms International, Ann Arbor/London 1980.

⁵⁵ S. HOEFERKAMP Kap. I.

⁵⁶ Vgl. HOEFERKAMP 56.

⁵⁷ Hoferkamp zählt die folgenden („nicht erschöpfenden, sondern nur hinweisenden“) Gründe dafür auf, seinerseits die Hypothese einer vom Evangelisten verarbeiteten schriftlichen Quelle als „fact“ anzuerkennen: 1. habe Nicol den signifikanten Stilunterschied zwischen den kurzen Wundererzählungen und dem johanneischen Kontext überzeugend demonstriert; 2. lege die Erwähnung von „vielen anderen σημεία“ in 20,30f angesichts des Fehlens einer Wundergeschichte seit Kap. 13 die Vermutung nahe, daß hier Johannes den Abschluß der Quelle verarbeitet habe; 3. verweise die Zählung der beiden ersten Wunder-

können nicht die Argumente für ihr konkretes Was und Wie ersetzen: erst letzteres aber ermöglicht literarkritische Arbeit. Zwischen ersterem und letzterem liegt das mühselige Geschäft der Quellenkritik, das man bei der Exegese des vierten Evangeliums auf sich nehmen muß, will man auf dem Wege literarkritischer Arbeit zu eigenen Ergebnissen kommen. Denn mit der konkreten Quellenkritik fallen Vorentscheidungen für die ganze weitere Analyse.

Eigenständige Quellenkritik ist dagegen wieder das Anliegen von H.-P. Heekerens in seiner 1984 veröffentlichten Studie: Er will nun eine besondere „Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion“ nachweisen.⁵⁸ Im Unterschied zu den bereits erwähnten literarkritischen Thesen verteilt Heekerens die johanneischen Wundergeschichten auf *zwei verschiedene Quellen* und ihre Verarbeitung im Evangelium auf *zwei verschiedene Redaktionen*.

Für dieses literarkritische Modell spricht - nach Heekerens - bereits der Umstand, daß bislang die Zusammengehörigkeit der ersten beiden *gezählten* (und somit *offensichtlich* zusammengehörigen) Wundererzählungen mit den übrigen noch gar nicht stichhaltig erwiesen sei.⁵⁹ Vielmehr sei zu beobachten, daß eben diese beiden Wundergeschichten frei von johanneischen Stilmerkmalen sind. Außerdem sei bei ihnen das Wunder anders verarbeitet: es fehlten auf sie hingeeordnete Offenbarungsreden, und im Fortgang des Evangeliums spielten diese σημεία keine Rolle mehr.⁶⁰ Ist demnach anzunehmen, daß 2,1ff und 4,46ff einer späteren Redaktion angehören als die anderen, offenbar stärker bearbeiteten Wundergeschichten (Kapp. 5; 6; 9; 11), so wird die sich herauskristallisierende „Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion“ noch durch die Erzählung vom wunderbaren Fischfang (in Kap. 21), die ursprünglich gar keine Ostergeschichte war⁶¹, komplettiert (ebenfalls mit - passender! - Zählung in 21,14, ebenfalls in Galiläa).⁶²

geschichten (s. 2,11; 4,54) sowie die gleiche Charakteristik der übrigen Wundererzählungen auf eine gemeinsame Quelle; 4. ständen 4,48 und 6,26 im Widerspruch zu den „basic miracle stories of the gospel“ und signalisierten die Redaktion des Evangelisten (s. HOEFERKAMP 55).

⁵⁸ H.-P. HEEKERENS, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, SBS 113, Stuttgart 1984.

⁵⁹ „Nur bei den beiden ersten Wundererzählungen ist ... anzunehmen, sie seien schon ursprünglich gezählt worden. R. Bultmanns These einer ursprünglichen Zählung *aller* Wunderberichte ist ein unbewiesenes Postulat.“ (HEEKERENS 42; Hervorhebungen im Text). Allerdings hatte Bultmann auch noch *stilkritisch* argumentiert und tatsächlich bei jeder Wundergeschichte den Sprachstil untersucht, um durch Vergleich desselben mit dem Sprachstil der in den beiden ersten Wundergeschichten zutage getretenen σημεία-Quelle ihre Zugehörigkeit zu *dieser* Quelle zu prüfen - mit dem bekannten Ergebnis *eines* Sprachstils als Indiz für *eine* Quelle.

⁶⁰ Vgl. HEEKERENS 42; dort findet sich - nach ausführlicher Prüfung von Bultmanns σημεία-Quellen-These - eine Übersicht über die erste Stufe von Heekerens' eigener Hypothesenbildung.

⁶¹ Vgl. a.a.O. 45-47.

⁶² Diese grobe Skizze unterschlägt eine Fülle weiterer Beobachtungen, Annahmen und scharfsinniger Argumentationen in Heekerens' Untersuchung, die erst als zusammenhängende und sich gegenseitig stützende Momente die Überzeugungskraft seiner subtilen These ausmachen. Einen Eindruck davon vermittelt die knappe Zusammenfassung auf S. 91-94 seines Buches.

Der ausgezeichnete Scharfsinn von Heekerens These ist allerdings zugleich ihre Schwäche. Denn eine quellenkritische Hypothese wird naturgemäß umso unwahrscheinlicher, je mehr Hilfsannahmen sie benötigt oder hervorruft (in diesem Fall: die Verdoppelung sowohl der Tradition als auch der Redaktion der Wundergeschichten). So fehlt denn auch wohl nicht zufällig eine schlüssige Darstellung der von daher anzunehmenden Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums: sie dürfte bei Heekerens These in der Tat sehr kompliziert werden und schwerlich zu gewinnen sein.

In seiner 1988 veröffentlichten Dissertation bemüht sich J. Wagner⁶³, aus der Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums die Entwicklung der johanneischen Theologie bis zu ihrem im Johannesevangelium erreichten vorläufigen Abschluß zu erheben. Im Blick auf diese umfassende Zielsetzung beschränkt sich Wagners Analyse auf den Textkomplex 11,1-12,19, um den dort aufweisbaren Traditionen und Redaktionen umso genauer nachgehen zu können.

Da Wagner nicht alle infragekommenden Textabschnitte des Johannesevangeliums untersucht bzw. untersuchen kann, legt er seiner Arbeit nach Auflistung von Widersprüchen und Spannungen, die einen mehrschichtigen Entstehungsprozeß vermuten lassen, und nach Umschau unter entsprechenden literarkritischen Modellen G. Richters entstehungsgeschichtliche These (judenchristliche Grundschrift - gnostisierender Evangelist - antidoketischer Redaktor) als die seiner Meinung nach leistungsfähigste zugrunde.⁶⁴

Indem Wagner Richters entstehungsgeschichtliches Modell und die darin enthaltene theologische Charakterisierung der Schichten bei seiner eigenen Literar- und Redaktionskritik bereits *voraussetzt*⁶⁵, stellt sich dieselbe Frage wie bei Hoferkamps Übernahme von Fortnas Modell: ob hier nicht vorausgesetzt wird, was erst zu erarbeiten wäre? Wagner selbst versteht seine ins Detail gehende Arbeit an dem kompositorisch zentralen Text 11,1-12,19 (Scharnier zwischen Jesu öffentlichem [σημεῖα-]Wirken und Passion) denn auch

⁶³ J. WAGNER, Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte, BU 19, Regensburg 1988.

⁶⁴ S. WAGNER 29-94. - G. RICHTER (vgl. seine einschlägigen Arbeiten in: DERS., Studien zum Johannesevangelium, BU 13, Regensburg 1977) unterschied *drei literarische Schichten*: am Anfang stand eine judenchristliche Grundschrift (den synoptischen Evangelien vergleichbar; futurische Eschatologie; „niedrige“ Christologie; Wunder als legitimierende Zeichen), die einzelne Traditionen (σημεῖα-Quelle; Passionsbericht) verarbeitete; sie selbst wurde dann von dem Evangelisten stark überarbeitet, der unter dem Einfluß eines auf die Gnosis zusteuern den häretischen Judentums stand (dabei Einfügung v.a. von Redestoff; präsentische Eschatologie; „Herrlichkeits“-Christologie; Wunder als bloße Symbole); schließlich habe ein „antidoketischer Redaktor“ durch kleine, aber effektive Eingriffe in den Text die Menschlichkeit Jesu und die Heilsnotwendigkeit der Sakramente betont und so das Evangelium auch nicht-johanneischen Gruppen zugänglich gemacht.

⁶⁵ Vgl. etwa die Zuordnung von 11,33c.35 aufgrund der „theologische(n) Tendenz“ zur „anti-doketischen Redaktion“ (WAGNER 138; das dort erwähnte „Weinen“ Jesu weise eine „antidoketische Färbung“ auf, ebd.). Solche präzise Zuweisung einzelner Verse zu einer „Redaktion“ ist ja nur möglich ist, wenn einem *deren* theologische Tendenz (und die des Evangelisten sowie die der Grundschrift) bereits vorher - von anderer Seite - bekannt ist! - Vgl. unter diesem Gesichtspunkt die gesamte Argumentation zur Stelle (WAGNER 124-140).

selber als eine „Nagelprobe“ für G. Richters entstehungsgeschichtliche These.⁶⁶ Um mehr kann es nach Anlage der Arbeit auch kaum gehen.⁶⁷ Allerdings bleibt festzuhalten, daß Wagners eigene Analyse von 11,1-12,19 und deren Ergebnisse kaum zufällig in den Rahmen der - eben eingangs zugrundegelegten - These von Richter passen.

Den schon bei Wagner zu beobachtenden Trend, durch intensive Arbeit an einem kurzen, aber wichtigen Textabschnitt zu differenzierteren quellen- und redaktionskritischen Thesen zu gelangen, setzt die Arbeit von W. Lütgehetmann⁶⁸ aus dem Jahre 1990 fort. Ihm geht es darum, eine „Antwort auf die Frage nach der Botschaft der Kana-Perikope“ (und ihrer Vorstufen) zu finden.⁶⁹

Anders als Wagner legt Lütgehetmann allerdings nicht eine ausgebaute entstehungsgeschichtliche These zugrunde, sondern untersucht anhand von 2,1-11 selbständig die Frage nach Tradition(en) und Redaktionen. Dabei geht er so vor, daß er zunächst die Motivik der Erzählung selbst („Hochzeit“; „Wasser“; „Wein“; „Herrlichkeit“; etc.) eingehend analysiert. Von großer Bedeutung für die entstehungsgeschichtliche These ist insbesondere die Ableitung des Wandlungswunders (Wasser zu Wein) aus den Dionysos-Legenden, weil daraus auf die Entstehungssituation der Kana-Tradition zurückgeschlossen werden kann: die 2,1-11 zugrundeliegende Wundergeschichte entstand aus der Absicht der *Mission unter Dionysosanhängern*, richtete sich also ursprünglich an Außenstehende.⁷⁰ Daraufhin analysiert Lütgehetmann Joh 2,1-11 in seinem jetzigen Kontext und stellt dabei fest, daß sowohl der Kontext (1,50ff; 2,13-22!) als auch die Perikope selbst („christologische Deutechiffren“) eine christologische Auslegung im Sinne von 1,14 („Das Wort ward Fleisch“) erfordere: 2,1-11 symbolisiere die *Menschwerdung Gottes* und richte sich als Teil eines „Glaubensbuches“ an Christen.⁷¹

Erst die Differenz zwischen ursprünglicher Missionserzählung und christologisch ausgerichteteter Eröffnungsszene des Johannesevangeliums führt Lütgehetmann zur diachronen Analyse von 2,1-11, an deren Ende er drei „Entwicklungsstadien“ konstatiert⁷²: Die missionarisch orientierte *Vorlage* gestaltete die wunderbare Verwandlung von Wasser zu Wein (Jesus als Dionysos überlegener Wundertäter; das Wunder als Offenbarung seiner Doxa). Diese Tradition wurde vom *Evangelisten* in sein Glaubensbuch eingearbeitet (Jesus als inkarnierter Logos [1,14]; das Wunder als Offenbarung der Doxa des menschengewordenen Gottes und seiner Heilsbedeutung). Erst (!) der *Redaktor* des Evangeliums habe dann die ganze Darstellung auf die Passion als den alleinigen Grund des Glaubens ausgerichtet

⁶⁶ S. WAGNER 27.

⁶⁷ Tatsächlich schließt Wagner seine Arbeit mit der Feststellung - als wohl dem eigentlichen Ziel seiner Arbeit - ab, die (von ihm leicht modifizierte) literarkritische These Richters sei „die derzeit beste Hilfe ..., die Spannungen der Texte als Ausdruck ihrer Redaktionsgeschichte zu begreifen“ (a.a.O. 462).

⁶⁸ W. LÜTGEHETMANN, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990.

⁶⁹ LÜTGEHETMANN 15.

⁷⁰ A.a.O. 261-282 (speziell 278.280).

⁷¹ Vgl. LÜTGEHETMANN 286-317, wobei er besonders der Frage nachgeht, was der Sinn der Verbindung der je für sich aussagekräftigen Motive „Wasser zu Wein“ (aus der Tradition) und „Hochzeit“ (V. 1; vom Evangelisten) ist, s. 305-311.

⁷² LÜTGEHETMANN 317-346. Eine Übersicht wird a.a.O. 339f gegeben.

(„extreme Kreuzestheologie“) und so die Wunder Jesu als eigenständige Begründung des Glaubens an ihn entwertet.⁷³ Eine präzise Bestimmung von Umfang und Tendenz der das Weinwunder enthaltenden Vorlage (σημεῖα-Quelle?; Grundschrift?) hält Lütgehetmann allerdings - ähnlich wie Nicol - für unmöglich.⁷⁴

Dieses Ergebnis ist deshalb so bemerkenswert, weil es die seit Bultmann vielbeschworene „Wunderkritik des Evangelisten“ nicht diesem, sondern erst dem abschließenden Redaktor zuschreibt. Hier widerspricht Lütgehetmann einer *opinio communis* der johanneischen Literarkritik, welche im Gefolge Bultmanns für die *theologische* Würdigung der johanneischen Wunderdarstellung zentral war! - Bemerkenswert ist diese Arbeit und ihre These aber auch deshalb, weil hier religionsgeschichtliche Analyse sowie sorgfältige („synchrone“) Analyse des vorliegenden Teiltexes in seinem jetzigen Kontext *vor*, und d.h. *selbständig* gegenüber der üblicherweise am Anfang stehenden („diachronen“) Scheidung von Tradition und Redaktion durchgeführt werden. Literarkritische Thesenbildung hängt offensichtlich in nicht geringem Maße von der Gewichtung, ja von der bloßen Reihenfolge der unterschiedlichen Arbeitsschritte ab!

Dem literarkritischen Hauptstrom der Arbeit an den johanneischen Wundergeschichten stehen meines Wissens nur zwei monographische Arbeiten zum Thema gegenüber, die auf literarkritische Hypothesen verzichten und mit dem Johannesevangelium als kohärentem Text rechnen. Bemerkenswerterweise handelt es sich bei beiden Arbeiten jeweils um den Versuch, das Wunderverständnis des vierten Evangelisten durch religionsgeschichtlichen Vergleich zu erhellen. Seine Wunder*darstellung* bleibt dabei allerdings weitgehend unberücksichtigt.

Die erste dieser Arbeiten stammt von S. Hofbeck und erschien im Jahr 1966.⁷⁵ Hofbecks Ziel ist es, den johanneischen Begriff σημεῖον auf dem Hintergrund seiner - von Hofbeck bei den alttestamentlichen Propheten-Zeichen lokalisierten⁷⁶ - Vorgeschichte zu analysieren.

Das Problem der widersprüchlichen Aussagen über (bzw. Darstellungen von) Glauben aufgrund eines σημειον im Johannesevangelium (vgl. z.B. 2,11 mit 4,48) löst Hofbeck nicht literarkritisch (Wunderglaube gehört zur *Tradition* - Kritik des Wunderglaubens und symbolisches Wunderverständnis gehören zur *Redaktion* [meist: des Evangelisten]), sondern durch eine Differenzierung im Begriff des (Wunder-)Glaubens, die aufgrund der Bedeutungsbreite von σημειον als massives Wunder und als Symbol möglich wird. Der *wahre Glaube* - etwa der Jünger 2,11 - sehe das Wunder als „Zeichen“; er nehme die tiefere Bedeutung desselben (die δοξα in 2,1-10 z.B.) als überhaupt erst zureichenden Grund des Glaubens wahr. Demgegenüber würde der bloß *scheinbare Glaube* - etwa der Massen 2,23-25; 6,2.26 - einzig das beeindruckende Wunder wahrnehmen und also mit der tiefe-

⁷³ Die hier zu bemerkende Nachdenklichkeit LÜTGEHETMANNS angesichts seiner eigenen Annahme einer wunderkritischen Redaktion von *wundergläubiger* Tradition besitzt unter Literarkritikern Seltenheitswert: „Wie dieser Redaktor ... das Wunder verstand, ist schwer zu sagen.“ (a.a.O. 339).

⁷⁴ A.a.O. 346.

⁷⁵ S. HOFBECK, SEMEION. Der Begriff des „Zeichens“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach 1966 (21970).

⁷⁶ Vgl. HOFBECK 204ff.

ren Bedeutung auch das Wunder als das, was es in Wahrheit ist: nämlich ein *σημεῖον*, verpassen.

Eine Sonderstellung nimmt Hofbecks Arbeit allerdings nicht nur dadurch ein, daß sie auf Literarkritik verzichtet, sondern weit mehr noch dadurch, daß sie auf die zahlreichen literarkritischen Lösungsversuche praktisch gar nicht eingeht.⁷⁷ Die spätestens seit Bultmann die wissenschaftliche Diskussion um das johanneische Wunderverständnis beherrschenden Fragen nach Quellenmaterial (und dessen Wunderverständnis) sowie nach den Redaktionen (und deren Wunderverständnis) werden von Hofbeck weder im Detail noch auch grundsätzlich kritisch reflektiert, sondern bleiben schlicht ausgeblendet! Hofbeck selber kommt zwar, mit gelegentlichem Harmonisieren von kontextuellen Spannungen, insgesamt ohne den Hypothesen-Apparat der Literarkritik aus. Jedoch kann man die wissenschaftliche Arbeit am Johannesevangelium - hier: die Analyse des *σημεῖον*-Begriffes, d. h. des johanneischen Verständnisses der Wunder Jesu - nicht fördern, wenn man auf die gestellten Fragen weder im einzelnen noch auch grundsätzlich eingeht.

Schließlich ist in jüngerer Zeit (1987) eine weitere begriffsgeschichtlich-religionsgeschichtliche Untersuchung des johanneischen Wunderverständnisses unter Verzicht auf literarkritische Hypothesen erschienen: „Jesu Zeichen im Johannesevangelium“ von W.J. Bittner.⁷⁸ Im Unterschied zu Hofbeck setzt sich Bittner allerdings im ersten Teil seiner Arbeit mit Bultmanns SQ-These kritisch auseinander, um sie nach eingehender Erörterung zurückzuweisen.

Da sich die Zählung in 4,54 (mit 2,11 gegen 2,23-25) - der für die SQ-These grundlegende Anhaltspunkt - in ihrem Kontext sinnvoll einordnen läßt⁷⁹ und auch die anderen von Bultmann genannten Argumente sich als wenig stichhaltig erweisen⁸⁰, vermutet Bittner weniger exegetische als dogmatische Gründe für Bultmanns Literarkritik: dessen „Kerygmatheologie“ habe der Auffassung einer wunderkritischen Bearbeitung der Wunderüberlieferung durch den Evangelisten den Weg geebnet.⁸¹

⁷⁷ Mit zwei geringfügigen Ausnahmen: Im Zusammenhang mit der Interpretation von Joh 6,1ff begegnet eine halbseitige „literarkritische Vorbemerkung“, und zu Joh 11 taucht ein mit „Literarkritik“ betitelter Abschnitt auf, in dem allerdings nur „die jüngsten Versuche einer Aufspaltung dieser Einheit“ in allzu knapper Weise referiert, jedenfalls nicht wirklich besprochen werden (vgl. HOFBECK 136-138).

⁷⁸ W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT 2. Reihe Bd. 26, Tübingen 1987.

⁷⁹ BITTNER 5f.

⁸⁰ A.a.O. 5-9.

⁸¹ Vgl. BITTNER 9-13. - Besonders deutlich werde dieser *dogmatische* Hintergrund an Beckers Übernahme der SQ-These (s. BECKER, Wunder): An Bultmanns These werde ohne weiteres festgehalten, obwohl sich in der Zwischenzeit ihre Voraussetzungen einschneidend geändert hätten, und zwar vor allem durch Wegfall der stilkritischen Argumente durch Schweizer und Ruckstuhl's Arbeiten (s.u.). Gegen diese deutliche Schwächung der SQ-These würden nunmehr von Becker die als wesentlich aufgefaßten „sachlichen Beobachtungen“ Bultmanns geltend gemacht. Gerade diese aber sind nach Bittner - mit Ausnahme der von ihm bereits entkräfteten Gegenüberstellung von 2,11; 4,54 gegen 2,23-25 - „weit davon entfernt, ‚sachlich‘ zu sein.“ (a.a.O. 10): Es werde dabei eine Spannung zwischen dem Wundertäter Jesus und dem Offenbarer Jesus vorausgesetzt (be-

Gegen Bultmanns These einer wunderkritischen Haltung des Evangelisten wendet Bittner ein, daß der Terminus *σημεῖον* bei Johannes durchgängig begegne, auch und gerade *an zentralen Stellen* der Darstellung (12,37f.; 20,30f.) - was durch den Hinweis, hier handele es sich um Quellenmaterial, nichts an seiner Bedeutung einbüßt (im Gegenteil!). Bei der so massiv von Johannes verwendeten Bezeichnung der Wunder Jesu als *σημεῖα* setzt nun Bittners Analyse ein: Dieser Sprachgebrauch sei keineswegs etwas Selbstverständliches, wie bereits die zurückhaltende Verwendung des Begriffes im übrigen Neuen Testament sowie Jesu durchgängige Ablehnung der „Zeichen“-forderung zeige. Auf dem Hintergrund der Begriffsgeschichte wird dieser allgemein *negative* Befund auch durchaus verständlich, da *σημεῖον* im Kontext der jüdischen Erwartung eines *Propheten „wie Mose“* (Dtn 18,18) terminus technicus für dessen Beglaubigungszeichen gewesen sei. Von dieser untergründig politischen Heilserwartung (Stichwort: ‚Exodus‘, Befreiung) setze sich allerdings Johannes, der Jesus wie die Synoptiker als *dauidischen Messias* (Stichwort: Geiststräger, Bringer froher Botschaft, Zuwendung zu einzelnen Elenden; s. Jes. 11 und Jes. 61), nun gerade ab! Wenn er dabei - anders als die Synoptiker - gleichwohl den derart mißverständlichen Begriff *σημεῖον* aufnehme und im Sinne der helfenden Taten des dauidischen Messias uminterpretiere - explizit geschehe diese ungewöhnlich Verknüpfung von „Zeichen“ und „Messias“ in 20,30f. -, dann deute dies auf eine Auseinandersetzung hin, in der Johannes einem politischen Verständnis Jesu und seines Wirkens im Sinne des mosaischen Propheten (welches sich ja primär auf Jesu „Zeichen“ berief) den Boden entziehen wollte.

Zweifellos stellt Bittners Arbeit einen fruchtbaren Neuansatz bei der Analyse des johanneischen Wunderverständnisses dar, vor allem darin, daß er dieses, gegen die *opinio communis*, als ein im ganzen überlieferten Text *einheitliches* erweisen kann, und zwar als eines, in dem die „Zeichen“ für den Glauben eine unbedingt *positive* Funktion besitzen. Allerdings stößt seine am Vorkommen des Wortes *σημεῖον* orientierte Einzelstellenanalyse und die wesentlich religionsgeschichtliche Perspektive doch auch auf harte Grenzen. Soll ein Buch wie das Johannesevangelium wirklich vor allem den Zweck gehabt haben (s. 20,30f!), ausgerechnet anhand von „Zeichen“ Jesu zu zeigen, was man eigentlich anhand von „Zeichen“ *gerade nicht* zeigen kann: daß er der dauidische „Messias, der Sohn Gottes“ sei? Und wird dabei nicht überhaupt einseitig bloß die kognitive Seite des johanneischen Wunderverständnisses ins Auge gefaßt - „Zeichen“ ist nach Bittner primär ein auf (christologische) *Erkenntnis* zielender wunderbarer Vorgang? Die durchaus auch vorhandenen affektiven Aspekte der johanneischen Wunderdarstellung (Vertrauen, Anerkennung, Gehorsam, Skepsis) fallen offenbar nicht zufällig aus seiner Analyse heraus.

Die genannten Verengungen und Einseitigkeiten ließen sich m.E. vermeiden, wenn man von vornherein beachtete, daß Johannes nicht nur ein *Wunderverständnis* besitzt, sondern auch einzelne Wunder *darstellt*! Eine Erhebung des johanneischen Wunderverständnisses ohne angemessene Berücksichtigung seiner Wunderdarstellung scheint mir nicht einfach unvollständig, sondern tatsächlich prinzipiell inadäquat. Dazu kommt ein Zweites: Vor allem Vergleich, sei er religionsgeschichtlicher oder entwicklungs-, d.h. theologiegeschichtlicher Art, müßte zunächst einmal die johanneische Auffassung von Jesu *σημεῖα ποιεῖν* selbst bekannt sein. Demnach wäre es nötig, diese - offenbar origi-

sonders deutlich bei der Bewertung von 20,30f), welche dem Text offensichtlich fremd ist und den *theologischen Ansichten des neuzeitlichen Exegeten* Bultmann (resp. Becker) entspringe (Stichwort „Kerygmatheologie“; 11-13; s.a. 274-279). - Tatsächlich weist auch BULTMANNs eigene theologisch-systematische Stellungnahme zum Wunder in dem Aufsatz „Zur Frage des Wunders“ [GuV I 214-228] in diese Richtung.

nelle, wie gerade Bittners Studie zeigt - Auffassung aus dem überlieferten Text zu erheben und ihren Ort im Zusammenhang des johanneischen Denkens zu bestimmen.

Fazit: Die überwiegende Anzahl der Monographien, die seit Bultmanns *σημεία*-Quellen-Hypothese das johanneische Wunderverständnis bzw. die johanneischen Wundergeschichten untersuchten, arbeitet - man wird ohne Übertreibung sagen dürfen: unter direktem und indirektem Einfluß von Bultmann - literarkritisch und beschreitet damit den Weg der *diachronen* Analyse des Johannesevangeliums. Die stark divergierenden Ergebnisse ergeben jedoch insgesamt ein verwirrendes Bild. Außerdem hat es grundsätzlich den Anschein - und Bittners Arbeit hat diesen Anschein verstärkt -, daß der Weg der *synchronen* Analyse des überlieferten Textes exegetisch verheißungsvoll und speziell im Blick auf das johanneische Wunderverständnis noch längst nicht ausgeschritten ist: eine eindringende Analyse der johanneischen Wunder*darstellung* etwa fehlt nach wie vor. Ob dieser Anschein trügt oder ob sich hier nicht doch ein plausibler Weg zum Verstehen des Johannesevangeliums auftut - ein Weg, der mindestens so plausibel erscheint wie der Weg der Literarkritik -, soll nun in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dieser nach wie vor „klassischen“ Arbeitsweise der Johannesexegese überprüft und darin der eigenen Arbeit der Weg gebahnt werden.

3. Problematisierung der johanneischen Literarkritik

Bereits die Übersicht über die wichtigsten neueren Arbeiten zu den johanneischen Wundergeschichten und insbesondere über die in ihnen entwickelten (bzw. ihnen nur zugrundegelegten) literarkritischen Modelle kann Zweifel an der Möglichkeit und dem Sinn literarkritischer Analyse des vierten Evangeliums wecken. Die „Ergebnisse“ johanneischer Literarkritik speziell im Blick auf die johanneischen Wundergeschichten liegen weit auseinander, sowohl hinsichtlich des Umfangs wie auch hinsichtlich des theologischen Profils der *σημεία*-Tradition(en)⁸²; beide Unklarheiten bestehen

⁸² Liegt dem vierten Evangelium nur eine *σημεία*-Quelle ohne Passionsbericht (BULTMANN, NICOL u.a.) oder ein ganzes „Zeichenevangelium“ (WILKENS, HAENCHEN, FORTNA) zugrunde? Muß die literarkritische Analyse bei den (stark vom jeweiligen Vorverständnis abhängigen) *inhaltlichen* und *kontextuellen Spannungen* einsetzen (FORTNA u.a.) oder beim „objektiv“ zu erhebenden *stilistischen Befund* (NICOL)? Ist ein *einheitlicher* „Zeichen“-Traditionsbestand aufgrund durchgängiger Stileigentümlichkeiten nachweisbar (BULTMANN), gar stilistisch greifbar - nach Nicols Statistik weisen nahezu alle *σημεία*-Passagen (2,1-12; 4,46-47.50-54; 5,1-9; 6,1-25; 9,1-2.6-7) einen um zwei Drittel geringeren Anteil an johanneischen Stilcharakteristika auf als andere narrative (!) Passagen des Evangeliums (s. NICOL 26) - , dann spricht dies entschieden gegen HEEKERENS' „Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion“. Macht man wie NICOL den stilstatisti-

dementsprechend auch hinsichtlich der Redaktion(en). Ein tragfähiger Konsens ist nicht in Sicht. Er scheint überdies auch kaum erreichbar, solange die Literarkritiker selber Bedingungen und Möglichkeiten literarkritischer Arbeit am Johannesevangelium so verschieden einschätzen wie Fortna (wortwörtliche Quellenrekonstruktion aufgrund literarischer und inhaltlicher Spannungen sowie aufgrund der Nähe zur synoptischen Tradition) und Nicol (nur allgemeine Quellenscheidung aufgrund „objektiver“ stilstatistischer Anhaltspunkte).

Der unbefriedigende Stand der literarkritischen Arbeit am Johannesevangelium ist freilich alles andere als zufällig. Er ist bedingt durch die *besondere Ausgangslage johanneischer Literarkritik*, die sich von derjenigen der synoptischen Literarkritik wesentlich unterscheidet. Zwei gravierende Unterschiede wären zu nennen: 1. die unterschiedliche Quellenlage, und 2. der Unterschied hinsichtlich der literarischen Homogenität.

ad 1. Bei Mt und Lk sind mit einem Höchstmaß historischer Wahrscheinlichkeit *zwei Quellen gegeben*: zum einen das überlieferte Mk, zum anderen die aus den Übereinstimmungen von Mt und Lk rekonstruierbare Logienquelle Q. Beim Johannesevangelium muß die Quelle erst aus dem Text selbst erhoben werden; aus *einem* Text jedoch läßt sich eine Quelle nur mit vergleichsweise geringer Wahrscheinlichkeit erheben, eine solcherart rekonstruierte Quelle ist und bleibt von vornherein *sehr hypothetisch*.

ad 2. Die synoptischen Evangelien sind aus leicht abgrenzbaren, kleinen Einheiten zusammengesetzt; sie machen den Eindruck von „Sammelliteratur“. Durch formgeschichtliche Analyse können daher auch noch im Falle des Mk mit relativ hoher Wahrscheinlichkeit selbständige *Einzeltraditionen* (wie Gleichnisse, Logien, Wundererzählungen) aufgewiesen werden; zudem lassen sich aus dem Vergleich mit den ähnlich gebauten Mt und Lk Aufschlüsse über die markinischen Redaktionsprozesse gewinnen. Das Johannesevangelium macht demgegenüber den Eindruck eines homogenen, literarischen Gebildes: Erzählung und Rede sind vielfältig aufeinander bezogen und miteinander verwoben, die Sprache weist einen ausgeprägten „johanneischen“ Stil auf, bestimmte Schlüsselbegriffe tauchen immer wieder auf. Daher lassen sich einzelne Passagen kaum ohne größeren Verlust aus ihrem Kontext herauslösen. Die sprachliche und literarische Geschlossenheit stellt johanneische Literarkritik vor grundsätzliche Probleme und hat zur Folge, daß in diesem Fall auch der formgeschichtlichen Analyse zum Aufweis selbständiger Einzeltraditionen die nötigen Anhaltspunkte fehlen.⁸³

schen Aufweis zur *allein hinreichenden Voraussetzung* einer Quellenscheidung, dann sind auch die „Zeichenevangelien“ nicht mehr zu halten.

⁸³ Selbstverständlich kann und sollte man davon ausgehen, daß Johannes christliche (und andere?) Tradition verarbeitet hat; aber *wie*, und *welche*, das eben läßt sich zumindest derzeit methodisch kontrolliert nicht aufweisen. Nach wie vor hat Kysars Resümee

Aus alldem wird deutlich, in welch hohem Maße johanneische Literarkritik stets auch eine Frage des persönlichen Geschmacks des Exegeten ist (Nicols „subjektiver Faktor“). Mangels eindeutiger Anhaltspunkte beruht sie in der Hauptsache auf dem jeweiligen *Empfinden* für inhaltliche und literarische Spannungen im vorliegenden Text, dann aber vor allem auch auf dem *Bewerten* solcher Spannungen (als Indiz einer literarischen „Naht“; als bewußtes darstellerisches Mittel?).

Bereits der unbefriedigende Stand johanneischer Literarkritik, erst recht aber die für Literarkritik offensichtlich ungünstige Ausgangslage beim Johannesevangelium lassen *grundsätzlich* nach Recht und Möglichkeit dieser Arbeitsweise in der Exegese des vierten Evangeliums fragen. Gleichwohl wird diese Frage kaum einmal in der umfangreichen Literatur zum Johannesevangelium bzw. zum Wundergeschichtenkomplex aufgeworfen, kaum finden sich Hinweise darauf, daß die Bedenklichkeit johanneischer Literarkritik überhaupt empfunden wird.⁸⁴ Spätestens hier wird deutlich, daß eine *allgemeine Erörterung der Grundannahmen literarkritischer Thesenbildung* überfällig ist, sowie die daran anzuschließende Prüfung der speziellen Frage, ob diese unumgänglichen Annahmen auch im Falle des *Johannesevangeliums* plausibel und sinnvoll sind. Es scheint, als habe sich die Johannesexegese seit Bultmann an Literarkritik als „Methode“ und speziell an eine wie auch immer vorgestellte „σημεία-Quelle“ als „Ergebnis“ der Forschung gewöhnt; jedenfalls ging bis in jüngere Zeit die Auseinandersetzung hauptsächlich um die *richtige* literarkritische These (hinsichtlich Umfang und theologischem Profil der Quelle) bzw. um den *geeigneten Einsatzpunkt* literarkritischer Analyse. Dabei sind bereits die *allgemeinen Voraussetzungen* und *Konsequenzen* von Literarkritik und speziell von johanneischer Literarkritik keineswegs unbedeutend und, zumal angesichts der derzeitigen verworrenen Lage johanneischer Literarkritik, eine aufmerksame Betrachtung

von 1975 Gültigkeit: „Still, the contour of that traditional material remains too vague.“ (KYSAR, Fourth Evangelist 277). Solange sich dies nicht ändert, ist allerdings literarkritisch arbeitende Auslegung des Johannesevangeliums nicht gut möglich.

⁸⁴ Dieser Tatbestand ist bemerkenswert und bedenkenswert zugleich angesichts des Verbreitungsgrades und der tragenden Funktion von Literarkritik in der heutigen Johannesexegese. Es ist eine seltene Ausnahme, wenn die an den synoptischen Evangelien entwickelte (und bewährte) Arbeitsweise *nicht* unreflektiert auf das vierte Evangelium angewandt wird, sondern man sich Rechenschaft gibt von den „grundsätzlichen Schwierigkeiten“ (KÖSTER/ROBINSON 223) bloß „hypothetischer Quellen“ (NICOL 14), vor denen die johanneische Literarkritik mit dieser qualitativ anderen Quellenlage steht. Die unvermeidliche Konsequenz dieser Einsichten ist, daß vor aller Literarkritik am Johannesevangelium ihre *Möglichkeit* allererst zu begründen wäre (worum sich KÖSTER/ROBINSON 223-226 mittels allgemeiner überlieferungsgeschichtlicher Überlegungen einerseits und NICOL 14-30 vor allem mittels Stilstatistik andererseits dann auch bemühen). - Die nicht weniger wichtige Frage, ob die u.U. mögliche literarkritische Analyse des vierten Evangeliums auch exegetisch *sinnvoll* ist, ist damit allerdings noch nicht positiv beantwortet (dazu s.u. 3.2).

tung wohl wert (Problematisierung der johanneischen Literarkritik gleichsam „von innen“).

Zuvor ist aber noch auf die Aussagefähigkeit sprachlich-stilistischer Beobachtungen im Blick auf die Quellenfrage einzugehen, da man seit E. Schweizers Stilanalyse des Johannesevangeliums (Ego eimi, 1939) auf diesem Gebiet durchschlagende - weil annähernd objektive - Argumente *gegen* (so Ruckstuhl), neuerdings aber auch *für* literarkritische Thesen (so Nicol) zu finden meint. Hierbei wird die johanneische Literarkritik nicht von ihrer eigenen Logik („von innen“), sondern vom nahezu objektiv erschlossenen Gegenstand her, gleichsam „von außen“, problematisiert.

3.1 Problematisierung von außen: Das Argument der Stilstatistik

W. Nicol hatte 1972 die grundsätzliche Infragestellung literarkritischer Arbeit am Johannesevangelium durch den Mangel an objektiven Anhaltspunkten (Quellen!) und dem daraus resultierenden Einfluß des „subjektiven Faktors“ erkannt. Deshalb forderte er vor jeder Quellenscheidung den Nachweis der *Existenz* fixierter und mit einem „akzeptablen Maß an Wahrscheinlichkeit“⁸⁵ *aufweisbarer* Wundertradition. In seinem Bemühen um eine solche tragfähige Ausgangsposition rekurriert Nicol auf die Objektivität statistischer Stilkritik: „As long as it cannot be proved statistically that there are stylistic differences in the Gospel, the possibility of source criticism remains doubtful“⁸⁶. Nun stellt statistische Stilkritik sicherlich einen geeigneten Ansatzpunkt für den vorgängigen Nachweis einer Tradition in einem Text dar, insofern dieses Verfahren im Gegensatz zu inhaltlichen und kontextuellen Ansätzen von interpretatorischen Vorgaben nahezu unabhängig und unmittelbar am Wortbestand nachprüfbar ist. Doch wie steht es nun um die Objektivität von *Nicols* Stilkritik?

Die bisherige johanneische Stilstatistik von Schweizer und Ruckstuhl bot tatsächlich ein Höchstmaß an Objektivität, indem sie sich allein auf die im Text vorkommenden Worte und Wendungen bezog. Deren Vorkommen wurde nun mit dem Vorkommen in thematisch und zeitlich vergleichbaren Texten (NT; speziell die Synoptiker) verglichen, wobei noch die sprachlichen Eigenheiten von direkter Rede und Erzählung berücksichtigt wurden. Beide Forscher kamen zu dem Ergebnis, daß die „johanneischen Stileigentümlichkeiten“ gleichmäßig über den ganzen Text verteilt und literarische Schichten stilkritisch *nicht* aufweisbar seien.⁸⁷ Falls mündliche oder schriftliche Traditionen im Text verarbeitet

⁸⁵ NICOL 16.

⁸⁶ NICOL 13.

⁸⁷ Vgl. SCHWEIZER 105; RUCKSTUHL 218f. - „Bedenken wir noch einmal, daß es sich nicht um irgendwelche Wörter und Wendungen handelt, die in den verschiedenen postulierten Quellen einigermmaßen gleichmäßig vorkommen, sondern um solche, die außer-

seien, so beweise doch die stilistische Einheitlichkeit des Johannesevangeliums eine tiefgreifende Bearbeitung des Materials, so daß vorerst mit Quellen „nicht anders als mit nicht beweisbaren Hypothesen gerechnet werden (darf)“⁸⁸.

Die Untersuchungen von Schweizer und Ruckstuhl hatten ergeben, daß Stilstatistik quer zu allen Scheidungen literarischer Schichten bzw. Quellen liegt. Damit war jedoch noch nicht prinzipiell die Möglichkeit der Existenz solcher Schichten bestritten.⁸⁹ Allerdings bedeutete dies Ergebnis, daß bis auf weiteres, d.h. auf dem (bis heute unveränderten) methodischen Stand der Quellenkritik, literarische Schichten im Johannesevangelium *nicht mittels Stilstatistik*, d.h. *auf objektive Weise nachgewiesen oder gar identifiziert werden können*.

Eben dies aber ist Nicols Programm!

Der dazu von Nicol eingeschlagene Weg weicht gemäß seiner andersartigen Fragestellung von seinen Vorgängern ab: Ihm geht es ja nicht um den Nachweis eines charakteristischen, auf der Basis des *Gesamttextes* erhobenen „*johanneischen*“ Stils, sondern um eine stilkritisch begründete *Abhebung von Traditionsstücken*, also um die Frage, ob sich der Stil einer vermuteten „Semeiaquelle“ von dem des (johanneischen) „Redaktors“ statistisch abgrenzen lasse. Infolgedessen ist nicht das Vorkommen, sondern das *Fehlen* johanneischer Stileigentümlichkeiten signifikant. Dementsprechend kann Nicol die Schweizer/Ruckstuhl'sche Liste um Stilmerkmale erweitern, die für deren Untersuchungszweck nicht geeignet waren, um so die Beweiskraft seiner Untersuchung noch zu erhöhen.⁹⁰ Außerdem beschränkt er seine Untersuchung auf die *erzählerischen Partien* des Johannesevangeliums, weil hier ein unmittelbar auffälliges Nebeneinander zweier verschiedener, formkritisch identifizierbarer Erzählstile vorliege: den „langen johanneischen Erzählungen“ kontrastierten verhältnismäßig „kurze Wunder-Perikopen“, wie sie auch bei den Synoptikern begegneten.⁹¹

Nicols Untersuchung erbringt eindrucksvolle Daten. Bereits nach der Liste von Ruckstuhl wird eine bezeichnende Differenz zwischen fünf der „short miracle pericopes“

halb des Joh. im NT. kaum vorkommen, so wird das Resultat klar genug sein.“ (SCHWEIZER 105).

⁸⁸ SCHWEIZER 105.

⁸⁹ Sicher geht Ruckstuhl zu weit, wenn er als Ergebnis seiner stilkritischen Untersuchungen meint feststellen zu können: „Das vierte Ev ist ein durchaus *einheitliches* Werk, dem der Vf einen *deutlichen Bauplan* zugrunde gelegt und einen *einheitlichen Geist* einverleibt hat.“ (RUCKSTUHL 218). Diese Feststellungen können ja gar nicht Ergebnis *rein statistischer* (daher objektiver) *Stilkritik*, sondern nur einer den Inhalt einbeziehenden (daher stets minder objektiven) Untersuchung, m.a.W. einer *Interpretation* sein.

⁹⁰ Vgl. NICOL 22f.

⁹¹ Vgl. NICOL 15f. - Für die charakteristische formale Differenz zwischen „the short Synoptic-like pericopes“ und den „long Johannine narratives“ sowie für die Identifizierung des *johanneischen* Erzählstils als „dramatic, consisting of many short powerful dialogue scenes in a lively sequence“ (NICOL 15) stützt sich Nicol auf die Beobachtungen von WINDISCH (Erzählungsstil), DIBELIUS (Formgeschichte), DODD (Tradition) und MARTYN (History). Er selbst argumentiert überdies noch mit stofflichen Parallelen bei den Synoptikern sowie kontextuellen Spannungen der Wundergeschichten im Johannesevangelium (vgl. 15f).

(2,1-12; 4,46-54; 5,1-9; 6,16-21; 9,1-7) und fünf anderen Erzählpassagen (2,13-25; 6,60-71; 7,1-13; 9,8-41; 11,45-57) festgestellt: letztere enthalten 2,3mal so viele johanneische Stileigentümlichkeiten wie erstere.⁹² Nach der erweiterten Liste von Nicol beträgt dieser Faktor sogar 2,9 (wobei aber bereits eine das Ergebnis verbessernde versweise Unterscheidung zwischen Semeiaquelle, johanneischen Erzählpassagen und johanneischem Redematerial zugrunde lag).⁹³

Hat nun Nicol mit seiner stilstatistischen Untersuchung den vor aller Quellenscheidung erforderlichen „objektiven“ Nachweis einer Wundertradition erbracht?

Man wird dies verneinen müssen. Und zwar schon deshalb, weil Nicol bereits im Ansatz die von Schweizer/Ruckstuhl in ihrer Orientierung am bloßen Vorkommen signifikanter Worte und Wendungen eingehaltenen Grenzen der *rein formalen* Stilstatistik überschreitet, indem formkritische und traditionsgeschichtliche Gesichtspunkte bei der *Wahl der Analyseebene* (hier: nur der Erzählstoff) einfließen. Mag Nicol bei der Analyse selbst auch äußerst umsichtig vorgegangen und seine These vergleichsweise plausibel sein: die *Objektivität* und damit die *Beweiskraft* seiner Stilstatistik ist dadurch bereits prinzipiell erschüttert, daß wiederum das subjektive Moment - und zwar bereits im Ansatz! - zum Tragen kommt, um dessen Ausschaltung es bei der Stilstatistik ja gerade geht! Deutlich tritt der „subjektive Faktor“ dann auch wieder bei der Auswahl der verglichenen narrativen Passagen hervor: bei Berücksichtigung *aller* „kurzen Wundergeschichten“ und des *gesamten* „johanneischen Erzählmateri als“ wäre das stilstatistische Ergebnis nicht so eindrucksvoll ausgefallen.⁹⁴ Bei eingehenderer Betrachtung von Nicols Liste der johanneischen Stilmerkmale⁹⁵ zeigt sich überdies, daß sie offenbar ebenso gut für ganz andere Quellenaufweise geeignet wäre: schlosse man sich der von ihm zugrunde gelegten Aufteilung des Erzählstoffs nicht an, ließe sich wohl die alte literarkritische Scheidung von narrativem Grundevangelium und eingefügtem Redestoff ähnlich „stilstatistisch beweisen“! So gilt auch noch *nach* Nicols statistischer Stilkritik: „the possibility of source criticism remains doubtful“.⁹⁶

Fazit: Zwar hat Nicol das Problem des subjektiven Elements in der gegenwärtigen johanneischen Literarkritik in seiner ganzen Schärfe erfaßt.

⁹² Vgl. NICOL 22.

⁹³ S. NICOL 24f.

⁹⁴ Auf ein weiteres subjektives Moment von Nicols Stilstatistik macht Heekerens aufmerksam: „erst eine linguistisch fundierte Stiltheorie kann die Frage beantworten, auf welche Grundgesamtheit wir die Anzahl der Stilmerkmale überhaupt zu beziehen haben. Nicols eigene Wahl..., als Grundgesamtheit den *Vers* zu nehmen, ist ein höchst willkürlicher Akt. Warum nicht z.B. die Grundgesamtheit ‚Satz?‘“ (HEEKERENS 31 A. 65)

⁹⁵ S. NICOL 19-21; 25f.

⁹⁶ NICOL 13.

Doch hat auch sein eigenes, minutiös durchgeführtes Unternehmen nicht die angestrebte Lösung einer *objektiv-stilkritischen Fundierung* gebracht, weil diese Fundierung selbst wieder de facto auf *subjektiven Prämissen* ruht und so „nur“ eine weitere, wenn auch umsichtig entwickelte literarkritische *Hypothese* darstellt. Darüber hinaus bleibt es sein Verdienst, auf die grundsätzliche Problematik einer Auslegung hingewiesen zu haben, die mit „solch obskuren Gegenständen wie hypothetischen Quellen“⁹⁷ zu tun hat, ja auf ihnen beruht.

Offensichtlich kann statistische Stilkritik *generell* weder bestimmte Quellenscheidungen im Johannesevangelium vorab begründen noch grundsätzlich widerlegen; versucht sie dies, gerät sie selbst in das Fahrwasser der jeweiligen Hypothese und in Abhängigkeit von ihren Prämissen. Sie kann jedoch erbringen, was Schweizers Untersuchung dann auch erstmals klar erbracht hat: den tatsächlich *objektiven Nachweis von zahlreichen, über das ganze Evangelium verteilten Stilcharakteristika!* Damit aber unterstreicht sie nur den unverändert hypothetischen bzw. subjektiven Charakter der Unterscheidung literarischer Schichten im Johannesevangelium und den unsicheren Boden der auf ihr fußenden Auslegung.⁹⁸

⁹⁷ NICOL 14.

⁹⁸ Anders SCHULZ, der aus seiner forschungsgeschichtlichen Skizze zur Stilstatistik (Menschensohn 51-59) - wenig einleuchtend - genau den umgekehrten Schluß zieht und die stilstatistische Methode zum „unentbehrlichen Hilfsmittel der sachgemäßen Unterscheidung von Tradition und Komposition“ im Johannesevangelium (59) erklärt. M.E. hat Schulz den grundsätzlichen Einwand Schweizers gegen solche Unterscheidung verkannt, daß nämlich die von ihm aufgewiesene *stilistische Einheitlichkeit* auf *durchgreifende einheitliche Bearbeitung der Tradition* schließen läßt. Außerdem hat Thyen zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß stilstatistische Untersuchungen für literarkritische Analysen unerheblich sind, solange nicht das Verhältnis von „Ideolekt“ (des Evangelisten) und „Soziolekt“ (seiner Umgebung, aus der doch die Tradition(en) und spätere Redaktion(en) sehr wahrscheinlich stammen) genauer bestimmt werden kann (THYEN ThR 1977, 214f; ähnlich MEEKS, Funktion 250). Konsequenterweise verzichtet Thyen für die literarkritische Diskussion zu Kap. 21 dann auch ganz auf stilkritische Argumente.

Dies aber bedeutet in puncto Literarkritik nichts weniger als den stillschweigenden, wiewohl unvermeidbaren Verzicht auf *Objektivität*, um welche es noch bei Schweizer, Nicol u.a. ging. Folglich bleibt die Feststellung Schweizers gültig, daß quellenkritische Rekonstruktionen „nicht beweisbare Hypothesen“ darstellen (SCHWEIZER 105). Oder anders: Literarkritik, d.h. die entstehungsgeschichtliche Analyse, ist im Falle des Johannesevangeliums keineswegs das, was sie im Falle der Synoptiker ist: ein probates und unproblematisches Werkzeug methodisch kontrollierter Textauslegung. Johanneische Literarkritik beruht stets auf einem gewissen *inhaltlichen Verständnis des Textes*, ist also keineswegs hermeneutisch „neutral“, sondern beinhaltet und bedeutet unweigerlich bestimmte interpretatorische Optionen und Festlegungen.

3.2 Problematisierung von innen: Die textgenetischen Prämissen der johanneischen Literarkritik

Bedeutet das Ergebnis der johanneischen Stilkritik bereits eine allgemeine Problematisierung literarkritischer Interpretationsansätze *von außen*, so liegen diesem Auslegungsweg selbst fundamentale Annahmen zugrunde, die ebenfalls zu erörtern sind und eine generelle Problematisierung *von innen* erforderlich machen.

Diese nun zu erörternden Annahmen beziehen sich auf Gegenstände („Traditionen“) und Vorgänge („Redaktionen“), die zur Entstehung des vorliegenden Textes samt seiner „Aporien“⁹⁹ geführt haben sollen. Nun wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese Gegenstände und Vorgänge im Falle des vierten Evangeliums viel schwieriger zu erheben sind als im Falle der synoptischen Evangelien: eine Quelle ist hier nicht überliefert, und die literarische Homogenität des Johannesevangeliums bietet keine überzeugende Basis für die formgeschichtliche Analyse. Recht unterschiedlich empfundene und bewertete Spannungen inhaltlicher und formaler Natur sind die einzigen Anhaltspunkte johanneischer Literarkritik. Schon indem daraufhin - dieser für Literarkritik allgemein ungünstigen Ausgangslage zum Trotz - nach Tradition und Redaktion im Text auch nur *gefragt* wird, liegen *notwendig* gewisse allgemeinste Annahmen bezüglich der Entstehung des Textes zugrunde („unumgängliche textgenetische Prämissen“). Diese sind nun als erste auf Plausibilität und mögliche Gegenstandsgemäßheit hin zu überprüfen, handelt es sich doch um Annahmen, auf denen auch nur die Möglichkeit johanneischer Literarkritik beruht. Indem dann tatsächlich auch bestimmte Traditionen und Redaktionen aus dem Text *erhoben* werden, erweitert sich der Kreis der zugrundeliegenden textgenetischen Annahmen („weitergehende textgenetische Prämissen“). Auch hier ist eine Überprüfung am Platze.

3.2.1 Unumgängliche textgenetische Prämissen

Zu Beginn seines Aufweises eines „gospel of signs“ weist Fortna¹⁰⁰ darauf hin, daß johanneischer Literarkritik stets folgende Annahmen zugrun-

⁹⁹ Der Ausdruck „Aporie“ für inhaltliche und formale Brüche hat sich seit den scharfsinnigen literarkritischen Analysen des Philologen E. SCHWARTZ (Aporien im vierten Evangelium, NKGWG.PH 1907, 342-372; 1908, 115-148. 149-188. 497-560) in der Johannesexegese eingebürgert.

¹⁰⁰ Vgl. im folgenden FORTNA, Gospel of Signs 2-15. - An dieser seiner methodischen Grundlegung hat Fortna auch in seinem jüngsten Buch nichts zu korrigieren gefunden, vielmehr auch dort auf sie aufgebaut und den Leser daselbst hinsichtlich „fuller discussion of the method of Johannine source analysis“ noch einmal ausdrücklich auf sie verwiesen (FORTNA, Fourth Gospel 11 A. 28).

deliegen: „(a) *the gospel is the work of one principle author* („John“), (b) *whose work substantially we have*, and (c) *who in the course of editing earlier material produced some or all of the aporias which the present text displays*.“¹⁰¹

Eine generelle Problematisierung literarkritischer Ansätze von innen heraus setzt sinnvollerweise bei diesen grundlegenden Annahmen ein, benennt Fortna damit doch die *unaufgebbaren Minimalvoraussetzungen jeder Literarkritik*. Die Berechtigung dieser Grundannahmen leitet sich her von im vorliegenden Text beobachteten „aporias“ - formalen oder sachlichen Inkonsistenzen, Brüchen, Widersprüchen. Andererseits kann mit Hilfe dieser allgemeinsten Grundannahmen auch zunächst nichts weiter erklärt werden als eben das bloße *Vorhandensein* der „Aporien“. Es handelt sich hier also um die unterste Stufe literarkritischer Theoriebildung.

Literarkritik setzt demnach in jedem Fall das Vorhandensein von „älterem Material“ im Text voraus sowie die These, daß der Autor des Textes ein „Herausgeber“ bzw. Redaktor war (= c), da einerseits erst *zwei verschiedene* gestaltende Hände (die *traditionsformende* Hand sowie der Autor des *vorliegenden Textes*) die *Inkonsistenz* plausibel machen, andererseits eine dieser Hände das Eigene mit dem Fremden verbunden haben muß (der Autor als *Redaktor*), damit überhaupt erst dieser (*inkonsistente*) Text entsteht. Über die anderen beiden Voraussetzungen nur *eines* Autors bzw. Redaktors (= a) sowie des Vorliegens *seines* Werks (= b) hinausgehende Vermutungen sind natürlich möglich, setzen dann aber schon mehr voraus als das *unerläßliche* Minimum textgenetischer Grundannahmen. Sie gehören nicht mehr zur untersten Stufe literarkritischer Theoriebildung, zu jenen Voraussetzungen, auf denen *jede* literarkritische These *notwendig* beruht.

Mit diesen allgemeinsten Grundannahmen ließe sich nur das nackte Daß von „Aporien“ im Text als Niederschlag von Tradition und Redaktion erklären; weder die Art der Fixierung des Materials (mündliche Tradition oder schriftliche Quelle?) noch auch Umfang, Art und Inhalt dieses Materials selbst (Einzelüberlieferung?, Teil einer Sammlung gleichartiger Stücke?, ein dem vorliegenden Text bereits ähnliches Dokument? etc.) noch auch Art und Intention der Redaktion wären auf dieser Basis beschreibbar.

Und doch resultieren schon aus diesen unerläßlichen und allgemeinsten entstehungsgeschichtlichen Annahmen entsprechend fundamentale Probleme für die Interpretation. Denn zwar erklären diese Annahmen das Vorhandensein von *Aporien*, doch machen sie damit zugleich den vorliegenden Text als *Text*, d.h. als zusammenhängendes Ganzes zum erklärungsbedürftigen Phänomen: Übersah etwa der Autor bzw. Redaktor die Ungereimtheiten seiner Redaktion? War er also ein stümperhafter Literat? Wie erklären

¹⁰¹ FORTNA, Gospel of Signs 8.

sich aber dann gut disponierte Passagen? - Oder ist eine starke Abhängigkeit des Redaktors von fester Tradition anzunehmen? Warum hat sich aber dann der Redaktor nicht besser der Überlieferung angepaßt? - Das mit Hilfe der literarkritischen Grundvoraussetzungen anvisierte Rätsel der Inkonsistenzen taucht in verwandelter Form wieder als die Frage auf: Wie kam es zu dem *inkonsistenten Text*?¹⁰²

Will eine literarkritische These - ob in Form einer expliziten Quellenrekonstruktion (Bultmann, Fortna, Heckerens) oder in Form einer auf die Redaktion konzentrierten Quellenscheidung (Nicol) - das Verständnis des Johannesevangeliums fördern, so muß sie auch auf *diese* - freilich in aller Regel ausgeklammerte - Frage eine *einleuchtende* Antwort geben können. Kriterium der Brauchbarkeit einer literarkritischen These für die Textauslegung wäre demnach, ob sie eine *hinreichend genaue* und vor allem eine *umfassende, konsistente und plausible Entstehungsgeschichte des vorliegenden Textes* einschließt.

3.2.2 Weitergehende textgenetische Prämissen

Für die Textauslegung als Ziel der Literarkritik genügt es allerdings keineswegs, bloß allgemein die Inkonsistenz des vorliegenden Textes, das bloße Daß von Aporien im Text erklären zu können. Dazu bedarf es vielmehr genauerer Erkenntnis des Warum, womit über das bloße Vorhandensein hinaus die bestimmte *Art und Weise des Entstehens* der Inkonsistenzen zu erklären ist. - Für ein solches genaueres Verständnis des Befundes sind allerdings bestimmtere entstehungsgeschichtliche Thesen und detaillierte quellenkritische Analysen erforderlich, kurz: ausführliche und umfassende Literarkritik.¹⁰³

¹⁰² Eine wirklich plausible Antwort auf *diese* Frage liefe vermutlich stets auf eine textgenetische Theorie von der Art der Bultmannschen Fragmententheorie hinaus (s.a. unten die Überprüfung von Nicols entstehungsgeschichtlicher These). Allerdings hieße das nichts anderes, als dem vorliegenden Text Ordnung und Sinn sowie dem für diesen Text Verantwortlichen jegliche gestalterische Fähigkeit abzusprechen. Das Johannesevangelium müßte dann als *für sich unverständlicher* Niederschlag eines (N.B. natürlich für den jeweiligen Literarkritiker bis zu dieser letzten Stufe *verständlichen*!) Rezeptions- und Innovationsprozesses erscheinen. Man könnte es sich dann *erklären*, etwa als mißglücktes Rearrangement auseinandergerissener Textelemente - so bei Bultmann, aber auch bei der etwas pietätlosen These vom Johannesevangelium als „Alterswerk“ -, wenn nicht gar bloß als kompositorisch absichtslose Zusammenstellung inkongruenter Einzeltraditionen (z.B. Blattvertauschungshypothese); *verstehen* könnte man es allerdings nicht mehr. Als kohärente und sinnvolle Komposition, d.h. als *Text* wäre es aber in jedem Falle aufgegeben.

¹⁰³ An dieser Stelle sei angemerkt, daß die von Wilkens vorgeschlagene strikte Unterscheidung zwischen Literarkritik als *Quellenkritik* und Literarkritik als *Entstehungsgeschichte* (WILKENS, Entstehungsgeschichte XI) kaum zu methodischer Klarheit beiträgt - eine Entstehungsgeschichte läßt sich ja nur aufgrund der Kenntnis der dem Werk voraus-

Dabei ist allerdings über das von Fortna umrissene Minimum hinaus vorauszusetzen, daß das „ältere Material“ am vorliegenden Text - in Form hinreichend genau erkennbarer Quellen - noch aufweisbar ist, und daß infolgedessen die redaktionellen Eingriffe und Intentionen hinreichend genau hervortreten. Dabei liegt der Ton auf „hinreichend genau“. Denn *daß* auch Johannes wie die Synoptiker Tradition verarbeitet hat, ist evident (s. nur 4,46-54; 6,1-25; Passionserzählung). Doch so wenig diese allgemeine Aussage strittig ist, so wenig ist sie ausreichender Anhaltspunkt für eine präzise literarkritische Analyse. Erst eine formal wie inhaltlich abgegrenzte Tradition erlaubt ja genaue Rückschlüsse auf Umfang und Motive einer johanneischen Redaktion.

An dieser Stelle kann die *konkrete* Prüfung zurückgestellt werden, ob diese literarkritische *conditio sine qua non* im Fall des Johannesevangeliums überhaupt erfüllbar ist; die bereits beschriebene Ausgangslage für johanneische Literarkritik gibt jedenfalls wenig Anlaß zu Optimismus. Eine begründete Antwort auf diese Frage wird immer nur die Einzelanalyse geben können. - Doch schon ganz *allgemein* stellen sich dem präzisen, gradlinigen Rückschlußverfahren (vom Text auf die Tradition, von dieser auf die Redaktion, von dieser wieder auf den Text) gravierende Schwierigkeiten in den Weg - abgesehen von dem bereits genannten grundsätzlichen Problem der Literarkritik, nun die Existenz des vorliegenden Textes zu erklären.

Zum einen: Da es sich um den Versuch handelt, durch Aufhellung des *historischen* Hintergrunds (speziell: der Entstehungsgeschichte) eines Textes diesen Text zu verstehen, hängen Möglichkeit und Gelingen solcher Auslegung auch von der *historischen Plausibilität* des genannten Rückschlußverfahrens ab. Diese Plausibilität ist aber streng genommen nicht sehr groß: Denn selbst wenn eine (z.B. *σημεία*-)Tradition - wie umfassend auch immer - im Text genau identifiziert werden könnte, bedeutete dies für unser Verständnis der Redaktion nur die Kenntnis *einer* von vermutlich *mehreren* anderen, uns aber zufällig unbekannten Traditionen. Eine derart zufällige und ganz fragmentarische Kenntnis allein des geistigen Milieus einer Redaktion diskreditiert das einfache Rückschlußverfahren von - wenn auch gut identifizierbarer - Tradition auf einen Redaktor als geradezu unhistorisch.

liegenden und in ihm verarbeiteten Tradition, d.h. aufgrund der vorangegangenen Erhebung (notwendig: *fixierter*) Tradition (= Quelle) schreiben, während umgekehrt eine Quellenanalyse ja stets eine bestimmte Entstehungsgeschichte des Werkes, aus dem die Quelle rekonstruiert wird, *impliziert*. Ihre praktische Bedeutungslosigkeit wird allerdings an Wilkens' eigener „entstehungsgeschichtlichen“ Arbeit, genauer: an der darin durchgeführten imposanten *Quellenkritik* greifbar. - Das eigentliche Problem jeglicher Literarkritik am Johannesevangelium aber: ihr prinzipiell hypothetischer Charakter und die Unwahrscheinlichkeit der ihr zugrundeliegenden textgenetischen Annahmen, wird mit dieser Differenzierung überhaupt nicht berührt.

Hier kommt m.E. ein *allgemeines* Problem entstehungsgeschichtlicher Erklärung neutestamentlicher Texte zum Vorschein: Wir verfügen genau genommen über *zu wenig historische Kenntnisse* für eine befriedigende Rekonstruktion der Entstehungsgeschichten unserer Texte. Das gilt auch für Texte, von denen einzelne Quellen recht gut bekannt sind, wie Mt und Lk. Denn bewußte Nicht-Verarbeitung von dem Autor vorliegenden Quellen oder polemische Bezugnahme auf Traditionen, die uns aus anderen Gründen nicht bekannt sind, sind denkbar und könnten redaktionsgeschichtlich genauso bedeutsam sein wie die bewußte Verarbeitung von uns bekannten Quellen! Es ist daher keine überzogene historische Skepsis festzustellen, daß wir über die vollständige Kenntnis aller relevanten Quellen, Traditionen und geistigen Einflüsse - also „Überlieferung“ im weitesten Sinne - bei keinem einzigen neutestamentlichen Autor verfügen. Darüber hinaus wären bei der Komplexität und Eigenart der neutestamentlichen Texte beispielsweise auch die speziellen sozialen, sozialpsychologischen und religiösen Kontexte sowie die jeweiligen zeitgeschichtlichen und überlieferungstechnischen Umstände für eine entstehungsgeschichtliche Analyse von großer Bedeutung.¹⁰⁴ Diesbezügliche Rückschlüsse bloß aus den Texten selbst sowie aus den uns überlieferten zeitgenössischen (aber wieder in anderen Kontexten entstandenen) Quellen führen zu einzelnen, mehr oder weniger genauen und plausiblen, jedenfalls stets in ihrer Bedeutung für die Textgenese schwer abschätzbaren geschichtlichen Anhaltspunkten. Dann aber muß immer noch gefragt werden: sind diese Anhaltspunkte auch „hinreichend genau“, um aussagekräftige und tragfähige Rückschlüsse auf die Redaktion(en) zu ermöglichen?¹⁰⁵

Eine andere Schwierigkeit liegt unmittelbar in dem literarkritischen Rückschlußverfahren selbst. Sie resultiert aus dem *kaum präzise zu bestimmenden Verhältnis von Tradition und Redaktion*. Die Intentionen des Redaktors lassen sich ja nicht einfach aus den redaktionellen Eingriffen deduzieren. Denn diese Eingriffe verdanken sich einem umfassenden einheitlichen Aussagewillen (dem eines redigierenden Autors), der nun einmal auch in der Übernahme der Tradition und nicht allein in redaktionellen Zusätzen zum Ausdruck kommt. Der Redaktor kritisiert nicht nur die Aussage der Tradition, er setzt sich nicht nur von ihr ab, sondern er bejaht sie auch, indem er sie aufnimmt und in seinem Kontext wiederholt. Mit der klaren Unterscheidbarkeit von Tradition und Redaktion aber entfällt eine wesentliche Voraussetzung des literarkritischen Auslegungsverfahrens! - Darüber hinaus erscheint das geradlinige Rückschlußverfahren in letzter Konsequenz als Indiz einer textgenetischen Prämisse, die als Grundlage einer *Textauslegung*

¹⁰⁴ Vgl. hier auch die kritischen Anmerkungen und Überlegungen zum formgeschichtlichen Begriff „Sitz im Leben“ bei GÜTTGEMANNS 174-177.

¹⁰⁵ Zu Recht warnt Ashton, der übrigens wegen dieser Problematik statt von „source“ lieber von „influence“ - und zwar vor allem: von *Jesu* „influence“! - spricht (ASHTON, Understanding 126), generell vor einer Überschätzung *geschichtlicher* Anhaltspunkte für das Textverständnis: „In general no source theory offers more than a very partial entry into a work of literature... How much does one understand of *Macbeth* or *Cymbeline* from knowing Holinshed's *Chronicles*, or of *King Lear* from knowing *King Lear*? It seems preferable to remain with the Gospel itself at this juncture instead of shifting the problem further back to the work of an unknown religious genius.“ (ASHTON, Understanding 125f). - Vgl. dazu auch KÜGLER 66-72.

denkbar ungeeignet wäre: daß nämlich der Autor zwar - wie an seiner „Bearbeitung“ der Überlieferung ablesbar - ein *bemühter, aber doch scheitern-der Redaktor* war, da er die Tradition eben nicht wirklich in seine Konzeption zu integrieren vermochte, wie eben die sogenannten „Aporien“ zeigen.

Die Frage sei erlaubt, denn sie drängt sich hier auf: Hat es unter solchen Voraussetzungen überhaupt noch Sinn, den überlieferten „Text“ - besser: das überlieferte Resultat einer verunglückten Redaktion, sozusagen einen literarischen Trümmerhaufen - auszulegen? Welchen Text legt dann aber der Literarkritiker aus?¹⁰⁶

An den Schwierigkeiten des literarkritischer Textauslegung stets zugrundeliegenden Rückschlußverfahrens zeigt sich letztlich wieder das als fundamentale Problem jeder Literarkritik erkennbare Verlagern des Rätsels von den „Aporien“ zum (inkonsistenten) *Text* - nur in einer differenzierteren Variante, jedoch ohne begründetere Hoffnung auf Lösung. Die offensichtliche Inadäquatheit dieser gängigen exegetischen Arbeitsweise, das *prinzipielle Scheitern der Literarkritik am Text* deutet nicht nur allgemein auf die große Distanz alter Überlieferung und ihrer literarischen Formen zur heutigen wissenschaftlichen Exegese hin, sondern auch speziell auf ein dort etabliertes, aber tatsächlich unzulängliches *Textverständnis*.¹⁰⁷

Die Unzulänglichkeit des literarkritischer Exegese stets zugrundeliegenden Textverständnisses äußert sich schließlich in den jeweiligen entstehungsgeschichtlichen Thesen -

¹⁰⁶ Auf die sich hier meldende grundlegende theologische und kirchliche Problematik hat Lindemann im Blick auf die redaktionsgeschichtliche Analyse des Johannesevangeliums, die in letzter Konsequenz auf die Darstellung einer johanneischen Theologiegeschichte hinausläuft, bereits sehr deutlich hingewiesen: „Ein erheblicher Nachteil [sc. der redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise] besteht aber darin, daß nun *letztlich gar nicht mehr gesagt werden kann, welche Schicht des Johannesevangeliums überhaupt noch Gegenstand theologischer Auslegung - und damit nicht zuletzt auch: Text der Predigt - sein kann.*“ (LINDEMANN, Gemeinde 137, Hervorhebung C.W.). Zu Recht fragt er: „Kann sich die Auslegung tatsächlich darauf beschränken, die verschiedenen Überlieferungsstufen mehr oder weniger beschreibend nachzuzeichnen? Löst sich damit ‚das Johannesevangelium‘ als literarische - und als theologische - Größe im Grunde nicht völlig auf?“ (a.a.O. 138). - M.E. betrifft diese kritische Rückfrage nicht nur redaktionsgeschichtliche Ansätze, sondern tatsächlich *jede* literarkritische Aufspaltung des überlieferten Johannesevangeliums (sofern es sich nicht eindeutig um textgeschichtlich verifizierbare spätere Zusätze wie 7,53-8,11 und 5,3b.4 handelt, s.u. Anm. 117). Denn jede noch so behutsame Literarkritik führt ja unweigerlich vor die - leider immer wieder vernachlässigte - Frage, ob und aufgrund welcher Kriterien eine Überlieferungsschicht (das „ursprüngliche Evangelium“? das redigierte Evangelium? die Redaktion?) „Gegenstand theologischer Auslegung“ und Predigttext ist bzw. nicht ist.

¹⁰⁷ Auf die Unzulänglichkeit des literarkritischen Textverständnisses macht auch EGGER 164 mit folgender Bemerkung aufmerksam: „Das Lesemodell der Literarkritik ist an und für sich nicht das Lesemodell eines *Lesers*, denn ein Lesen in Schichten ist nicht gut möglich.“ (Hervorhebung C.W.). Hängt dann nicht aber die Plausibilität (um nicht zu sagen: der Sinn) literarkritischer Arbeit am NT davon ab, ob es wahrscheinlich oder doch wenigstens denkbar ist, daß die Verfasser bzw. Redaktoren der neuteamentlichen Literatur - für neuzeitliche Literarkritiker geschrieben haben, statt für Leser?

sofern man sich überhaupt die Mühe macht, eine solche in Konsequenz seiner Quellenkritik vorzulegen. Bei den quellenkritischen Auslegungen der johanneischen Wundergeschichten ist das Hauptmanko durchweg eben dies, daß keine umfassende und plausible Erklärung des *Textes in seiner vorliegenden Gestalt* - und zwar je genauer die Rekonstruktion der Quellen und der Entstehungsgeschichte, desto weniger! - erreicht wird. Nicht in jedem Fall fördert eine Nachprüfung an dieser Stelle so krasse Ungereimtheiten zutage wie bei Wilkens.¹⁰⁸ Doch dürften die Spannungen innerhalb der These so sorgfältigen und umsichtigen Literarkritikers wie Nicol bezeichnend sein für die hier entstehenden Schwierigkeiten.

Insgesamt stellt sich Nicol die Verarbeitung der Tradition durch den Evangelisten folgendermaßen vor¹⁰⁹: Der Evangelist reproduzierte die in mündlicher, aber weitestgehend fixierter Form umlaufende Quelle aus dem Gedächtnis. Dabei unterliefen ihm einerseits *unabsichtliche Angleichungen* an seinen Stil (unabsichtlich offenbar deshalb, weil zwar gelegentlich johanneischer Stil in den fraglichen Passagen zu beobachten ist, dies aber *nicht Indizien bewußter Bearbeitung* sein dürfen, die eine Identifikation der Quelle ausschließen). Abgesehen von solchen Wiedergabefehlern (bei wohlgernekt *fixierter*, da sonst ebenfalls literarkritisch unerreichbarer Tradition) habe Johannes die - stilistisch wie inhaltlich *unjohanneische* - Überlieferung *treu bewahrt* (gewissermaßen als seine „Bibel“) und damit ihre Erkennbarkeit gerettet. - Andererseits hat der Evangelist aber auch *bewußte Korrekturen* in Form von Einfügungen, z.B. 4,48f und 9,3-5, vorgenommen - wiewohl „the relationship of John to S (= semeia source, C.W.) was one of inner dependence“¹¹⁰

Selbst, oder besser: *gerade* in dieser sorgfältig entwickelten literarkritischen These treten an einem entscheidenden Punkt: der Vorstellung von der Redaktion, Unklarheiten und Spannungen auf, wie sie größer kaum sein könnten. Nicols Bild des Redaktors schwankt zwischen einem bloß reproduzierenden, weil einer fixierten Tradition verpflichteten *Sammler* und einem diese Tradition korrigierenden, frei gestaltenden *Autor*, der nicht nur den Sinn einschneidend verändernde Eingriffe vornimmt, sondern sich sogar bei der Verschriftlichung der (angeblich sakrosankten!) Tradition Flüchtigkeiten erlauben kann.¹¹¹ - Mit dem Redaktor bleibt aber auch der Text selbst ein undeutliches, im Grunde

¹⁰⁸ Vgl. oben Anm. 42. - Auf den entscheidenden Schwachpunkt von Wilkens' literarkritischem Modell, seine „dritten Entstehungsstufe“ (*der Evangelist selbst* habe den vorliegenden Text mit seinen Inkonsistenzen durch Redaktion seines bisherigen konsistenten Werkes hergestellt), weist Thyen nicht zu Unrecht mit drastischen Worten hin: „Hier produziert jetzt WILKENS' Evangelist selbst all diejenigen Aporien, die seit WELLHAUSEN die Forschung in Atem halten! (...) Die dritte Entstehungsstufe ... übersteigt das Vorstellbare, vom historisch Möglichen ganz zu schweigen! Ja, der hier vorgetragenen Hypothese gegenüber erscheint mir BULTMANN'S Fragmententheorie geradezu plausibel“ (ThR 1974/75, 312). Aber: ist die Vorstellbarkeit insgesamt wirklich so viel größer, wenn man die so erklärungsbedürftige Endredaktion anstatt dem Evangelisten selbst einem unbekannten Redaktor zuschreibt - vorausgesetzt, dieser wäre kein theologisch unbedarfter und literarisch unfähiger Schreiberling (was aber wiederum kaum vorstellbar erscheint)?

¹⁰⁹ Vgl. dazu NICOL 26f.

¹¹⁰ NICOL 27 A. 2.

¹¹¹ Kaum besser steht es mit der Plausibilität der jüngst von Fortna vorgelegten, leider sehr allgemein gehaltenen entstehungsgeschichtlichen These: der Evangelist habe den alten, angesehenen Text des Zeichenevangeliums nur sparsam redigiert und durch seine recht auffälligen Einfügungen den ersten Lesern, welche das Zeichenevangelium kannten und schätzten, die notwendigen inhaltlichen Korrekturen signalisiert (s. FORTNA, Fourth Gospel 8f). Hätte denn ein Theologe eine realistische Chance, auf literarischem Wege, und zwar durch massive Eingriffe in den von einer Gruppe geschätzten Text (wohlgernekt:

ein *unverständliches* Phänomen.¹¹²

4. Konsequenzen aus der Problematik johanneischer Literarkritik im Blick auf Prämisse, Arbeitsweise und Ziel der Untersuchung

Beim Johannesevangelium steht Literarkritik vor einer grundsätzlich anderen, weit schwierigeren Ausgangslage als bei den synoptischen Evangelien, und es scheint nach den bisherigen Erörterungen zumindest sehr fraglich, ob sie auch für das vierte Evangelium eine geeignete und lohnende exegetische Arbeitsweise darstellt.

4.1 Das Ungenügen der Literarkritik als Arbeitsweise der Johannesexegese

Daß auch im Fall der johanneischen Wundergeschichten diese Frage trotz der allgemeinen Zustimmung zu Bultmanns $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ -Quellen-Hypothese keineswegs erledigt ist, haben bereits die jüngeren Monographien zum Gegenstand durch ihre stark divergierenden literarkritischen Thesen deutlich gezeigt. Tatsächlich spielen bei johanneischer Literarkritik *subjektive* Faktoren eine entscheidende Rolle, da tragfähige Anhaltspunkte (von Johannes verarbeitete Quellen oder Einzeltraditionen; anderweitige historische Daten zur Textgenese) weder vorhanden noch auch überzeugend aufweisbar sind. Die stilkritische Suche nach *objektiven* innertextlichen Anhaltspunkten für die Quellenkritik (Nicol) blieb erfolglos. Im Gegenteil hat die statistische Stilanalyse von Schweizer und Ruckstuhl insgesamt den Nachweis der stili-

bei gleichzeitiger Übernahme des Textes!) die Christologie dieser Gruppe zu korrigieren? Würde er dadurch den Adressaten nicht vielmehr (auch: theologisch!) verdächtig - nämlich als *Fälscher* der bekannten und geschätzten Tradition?

¹¹² Das gilt im Prinzip ebenso für die betont traditionsgeschichtlichen (s. die Kommentare von SCHNACKENBURG und BLANK) und redaktionsgeschichtlichen Ansätze (z.B. NICOL; THYEN, ThR 1974/75 328-330 und ThR passim). Hier artikuliert sich zwar ein starkes Gefühl für die Unzulänglichkeit einer Literarkritik, die von einer *prinzipiellen* Differenz zwischen Tradition und Redaktion ausgeht und letztere primär als *Korrektur* von ersterer auffaßt (so bei BULTMANN, BECKER, RICHTER, SCHULZ, FORTNA u.a.). Doch an den hier erhobenen prinzipiellen Bedenken ändert sich nichts, wenn man statt der Diskontinuität nun die *Kontinuität* von Tradition und Redaktion betont, insofern überhaupt der Text von seiner Entstehungsgeschichte her interpretiert wird. Denn das textgenetische Auslegungsverfahren als solches führt eben unweigerlich in eine fundamentale Aporie, insofern es den vorliegenden und auszulegenden Text als ganzes zum Rätsel macht. - Dagegen wird von Güttgemanns zu Recht die „Schriftlichkeit“ - und das heißt doch: die Literarizität - der Evangelien betont und auf sich daraus ergebende methodologische Konsequenzen hingewiesen; s. speziell seine daraus resultierende Kritik an der *formgeschichtlichen* Exegese (GÜTTGEMANNS 69-105).

stischen Einheitlichkeit des Evangeliums erbracht und damit die Bedenken gegenüber Quellenscheidungen noch verstärkt.

Allerdings wird literarkritische Analyse als Grundlage der Johannesexegese immer wieder als nötig erachtet, um Inkonsistenzen literarischer oder inhaltlicher Art, die sogenannten „Aporien“, zu erklären. Problematisch an dieser Vorgehensweise ist weniger, daß es ganz vom jeweiligen (i.a. nicht explizierten) Empfinden des einzelnen Exegeten abhängt, was als „Aporie“ gilt und was nicht.¹¹³ Problematisch ist vor allem, daß johanneische Literarkritik ganz und gar auf Voraussetzungen in Form textgenetischer Prämissen beruht, die in letzter Konsequenz zu unaufhebbar Widersprüchen im Blick auf den einzigen sicheren Anhalt (und primären Gegenstand!) der Exegese: den Text selbst, führen. Es hat sich gezeigt, daß der Auslegung durch Literarkritik größere Probleme entstehen, als diese zu lösen verspricht. Eine Analyse unter den Gesichtspunkten von Tradition und Redaktion nämlich - und das könnte man *die Aporie der johanneischen Literarkritik* nennen - verlagert bloß das Problem: von den *Inkonsistenzen* des Textes auf den (*inkonsistenten*) Text.

Diese bloße - vom Gefälle her allerdings sehr bedenkliche - Problemverlagerung war gerade an den konsequent durchgeführten literarkritischen Thesen von Wilkens und Nicol zu beobachten. Bedenklich ist allerdings nicht erst dieses „Resultat“, sondern bereits das Verfahren der Literarkritik selbst, insofern es impliziert, daß das Johannesevangelium grundsätzlich nicht mehr als sinnvolles, zusammenhängendes *sprachliches Gebilde* angesehen wird, sondern als Endpunkt eines - im allgemeinen ganz abstrakt gedachten - (entstehungs-)geschichtlichen Prozesses. Mit dem Bemühen, diesen historischen Vorgang der *Textgenese* zu rekonstruieren und zu erklären, gerät unweigerlich der Ausgangs- und eigentliche Zielpunkt der Analyse: der überlieferte Text, aus dem Blick. Der offenkundig *literarische* Charakter des Gegenstandes wird - so paradox es klingen mag - bei literarkritischer Analyse des Gegenstandes systematisch ignoriert. Die Untersuchung spezifisch literarischer Aspekte des vierten Evangeliums, z.B. Aufbau und Gattung einzelner Teile wie auch des Ganzen, wurde und wird so keineswegs zufällig, sondern geradezu mit innerer Notwendigkeit vernachlässigt. Die sich darin äußernde Vernachlässigung des Gegenstandes selbst, des überlieferten Textes „Johannesevangelium“, wird nicht zuletzt darin sichtbar, daß literarkritische Arbeit am Johannesevangelium bislang noch keine umfassende und plausible Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums hervorgebracht hat

¹¹³ Nicht jeder empfindet wie z.B. BULTMANN, Johannesevangelium 842, einen unlösbaren „Widerspruch“ zwischen der Zählung in 4,54 (δεύτερον σημεῖον; vgl. 2,11) und der bloßen Erwähnung von vor dem Volk gewirkten (und von ihm gesehenen!) „Zeichen“ in 2,23 (vgl. den rückbezüglichen Hinweis in 4,45), s. etwa BAUER, Komm. 75, der hier nur einen Rückverweis auf 2,11 konstatiert als einem schriftstellerischen Mittel des Evangelisten, „um zu verhindern, daß das Ganze in einzelne Szenen auseinanderfalle“ (Komm. 242). - Darüberhinaus ist speziell im Blick auf das Johannesevangelium darauf hingewiesen worden, daß Wiederholungen und innere Spannungen durchaus auf *bewußte*, d.h. *literarische* Arbeit zurückgehen können, insofern sie ein *didaktisches Potential* enthalten könnten (s. MEEKS, Funktion 260f). „Aporien“ könnten demnach auch *sinnvolle Bestandteile eines Textes* sein!

und so auch noch nicht einmal eine wirklich befriedigende Erklärung für das Vorhandensein dieses angeblich so inkonsistenten Textes geben konnte.

Nicht nur aus der allgemein für Literarkritik ungünstigen Ausgangslage, sondern speziell auch aus der genannten grundlegenden Aporie der johanneischen Literarkritik selbst hat die Exegese des vierten Evangeliums die Konsequenzen zu ziehen - sowohl hinsichtlich der Grundannahmen (Prämissen) wie auch hinsichtlich des Auslegungsgrundsatzes und damit hinsichtlich der Arbeitsweise.

4.2 Konsequenzen hinsichtlich der Auslegung des Johannesevangeliums

4.2.1 Prämisse: Das Johannesevangelium als Text

Die Annahme, das Johannesevangelium sei Niederschlag eines nicht mehr näher beschreibbaren Überlieferungsprozesses und letztlich das *Resultat absichtsvoll-bemühter, aber grundsätzlich mißlungener Redaktion(en)*, scheint als Prämisse methodisch kontrollierter Auslegung des vierten Evangeliums ungeeignet. Sie wird aufgegeben zugunsten der Prämisse, daß das Johannesevangelium ein *Text* sei¹¹⁴ - ein zusammenhängendes, in sich stimmiges sprachliches Gebilde. Die Prämisse „Text“ impliziert, daß das Johannesevangelium zu einer besonderen Klasse sprachlicher Gebilde gehört: als ein *literarisches* Gebilde ist es ein *gestaltetes*, also bewußt ausgeformtes *sprachliches Gebilde*. Der „Inhalt“ wurde demnach nicht zufällig schriftlich - d.h.: in fester, prinzipiell unvergänglicher Form - und desweiteren nicht zufällig unter Verwendung oder Hervorbringung *bestimmter literarischer Formen* zur Sprache gebracht. Denn gerade so, gerade in den verwendeten oder hervorgebrachten literarischen Formen kommt der Inhalt allererst zur Sprache, ist der Inhalt „da“.¹¹⁵

¹¹⁴ Wie die Auslegung des Johannesevangeliums zeigt, ist diese Voraussetzung weniger trivial als sie klingt (s.a. oben Anm. 112). Vgl. aber auch neuerdings Thyens Insistieren auf dem „Kohärenzpostulat“ gegenüber der alternativen Vorstellung vom Johannesevangelium als „zufälliges Resultat blinder Wachstumsprozesse“ (THYEN, TRE XVII, 211) und seine Forderung: „Die Interpretation des Johannesevangeliums muß ... auf der Ebene der Synchronie von seinem überlieferten Text ausgehen.“ (ebd.; vgl. 208-211). Auch ist nun bei Thyen neben dem „Prinzip der Textkohärenz“ von der „Unableitbarkeit eines jeden individuellen Werkes (das Werk und nicht sein Autor als Individuum!)“ die Rede (ebd. 219; vgl. dagegen noch DERS., ThR 1979, 113 (A. 30).128f.132-134, sowie Thyens redaktionsgeschichtliches Programm ThR 1978, 359!).

¹¹⁵ „Text“ wird hier in Abgrenzung zu bloß „Aufgeschriebenem“ (Literatur im weitesten Sinne) verstanden als *genuin schriftlicher Modus von Sprache* und insofern grundsätzlich als *gestaltete Sprache*, m.a.W. als „sprachliches Kunstwerk“ - eben: als *literarisches Werk*. Dieses Verständnis von „Text“ deckt sich inhaltlich mit dem Begriff von Literatur,

Über diese grundlegende Prämisse „Text“ hinaus scheint auch die weitergehende Vorgabe statthaft, daß es sich näherhin um eine *Evangelien-schrift* handelt, also eine mit den synoptischen Evangelien und den in ihnen verwendeten bzw. hervorgebrachten Formen grundsätzlich vergleichbare Literatur.¹¹⁶

Es wird also davon ausgegangen, daß das überlieferte Johannesevangelium im wesentlichen - d.h. abgesehen von textkritisch nachweisbaren späteren Einfügungen¹¹⁷ - eine bewußte und absichtsvolle Komposition darstellt. Das gilt auch für den Fall, daß der Autor ihm vorliegendes Material redigiert hat. Denn es ist schon historisch betrachtet wenig wahrscheinlich, daß jemand Traditionen aufnimmt, die sich nicht in das eigene Werk integrieren lassen. Es ist aber erst recht kaum plausibel, daß ein Autor, der mit solchem Anspruch und so bewußt wie der vierte Evangelist zur Feder greift (s. 20,30f), darauf abzielt, daß der Leser den Text unter dem Gesichtspunkt des bedeutungsvollen Verhältnisses von Überliefertem und Neuem - als dem womöglich „eigentlich Gemeinten“! - liest. Im Gegenteil: Dieser Text enthält ausdrücklich den Anspruch, *als Text* etwas Bestimmtes zu sagen und dadurch beim Leser etwas Bestimmtes zu bewirken (was den Anspruch einschließt, aus sich selbst heraus verstehbar zu sein): ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα... (20,31). Bereits an dieser Schlußformulierung wird deutlich, daß Johannes ein Autor im engeren Sinn zu sein beansprucht, der nicht sich mitteilen, sondern etwas zur Sprache bringen, etwas *darstellen* will.¹¹⁸ Der vierte Evangelist hat wie jeder Autor das Recht, mit

wie ihn W. Kayser gefaßt hat. Nach Kayser ist Literatur im eigentlichen Sinne durch zweierlei ausgezeichnet: durch die *feste Gefügtheit von Worten und Sätzen* (im Unterschied zur lockeren Anordnung), dem „Gefügecharakter der Sprache“ einerseits, und andererseits durch das „besondere Vermögen solcher literarischen Sprache, eine *Gegenständlichkeit eigener Art* hervorzurufen“ (KAYSER, Kunstwerk 14, Hervorhebung von mir; vgl. a.a.O. 12-14). - Von diesem Text- bzw. Literaturverständnis hat hier auch das Adjektiv „literarisch“ seinen prägnanten Sinn, wie denn auch im folgenden die Worte „Text“, „Literatur“, „literarisches (Kunst)Werk“ synonym gebraucht werden.

¹¹⁶ Bei dieser (formkritischen) Prämisse handelt es sich um eine opinio communis und stillschweigende Voraussetzung der Johannesexegese, die allerdings, wie andere formkritische Vorverständnisse („Wundergeschichte“) auch, einmal zu explizieren und zu verifizieren wäre. Diese Überprüfung wird man jedoch solange zurückstellen müssen, bis die Form „Evangelium“ selbst hinreichend erforscht ist (zu dieser Diskussion vgl. den Überblick von DORMEYER, Evangelium) und speziell auch das Johannesevangelium unter *literarischen* Gesichtspunkten analysiert ist. Bis dahin mag noch Bultmanns skizzenhafte und vorsichtige Feststellung genügen: „Ein Evangelium wie die Synoptiker ist das J(hannesevangelium) ... , insofern es das auf das Wirken des Täufers folgende Wirken Jesu in Worten und Taten darstellt und mit den Passions- und Ostergeschichten schließt.“ (BULTMANN, Art. „Johannesevangelium“, ³RGG Bd. 3, 843). Die grundsätzliche Übereinstimmung hinsichtlich der Gattung „Evangelium“ schließt eine Vielzahl theologischer und literarischer Unterschiede im einzelnen nicht aus; zu den Besonderheiten des vierten Evangeliums vgl. BULTMANN, a.a.O. 843f sowie WREDE, Charakter 14-16; JÜLICHER/FA-SCHER, 376-379; OVERBECK, Studien 292-344.

¹¹⁷ Hierher gehören nach dem Zeugnis der ältesten und prominentesten Handschriften P⁶⁶ P⁷⁵ ⱼ B und anderer die Passagen 7,53-8,11 und 5,3b.4.

¹¹⁸ Mit der Unterscheidung von *Mitteilung* als einer - genuin mündlichen und nur ersatzweise schriftlich (z.B. in Briefen) möglichen - Art des persönlichen Umgangs von Individuen einerseits und literarischer - genuin schriftlicher - *Darstellung* andererseits soll auf die qualifizierte Sprachlichkeit des gestalteten Textes aufmerksam gemacht werden. Nicht nur, daß das literarische Kunstwerk ein per se *überpersönlicher*, an ein tendenziell

diesem Anspruch ernstgenommen und an diesem Anspruch gemessen zu werden. Es ist demnach davon auszugehen: Was der Autor des Johannesevangeliums zur Sprache bringen wollte, hat er (möglicherweise auch unter redigierender Aufnahme von Tradition) eben auf *diese Weise* - in Form eines *Textes*, konkret: in Form *dieses* Evangeliums - zur Sprache gebracht bzw. eben: dargestellt.¹¹⁹

Auf der Grundlage dieser Annahme muß zunächst auch die Beschäftigung mit den literarischen Unebenheiten und Anstößigkeiten, den „Aporien“, stattfinden. Nur im äußersten Fall, wenn funktions- und sinnlose Widersprüche zwischen einzelnen Textelementen und dem Text insgesamt bestehen, wird eine literarkritische Annahme die relativ befriedigende Erklärung des Sachverhaltes bieten. Doch auch dann trägt sie, unter dem Gesichtspunkt des *Verstehens* des Textes, mehr den Charakter einer Problemanzeige als den einer Lösung - es sei denn, das Johannesevangelium gäbe im Laufe der Analyse unmißverständlich zu erkennen, daß es nicht als Text - d.h. als sinnvolles Ganzes - verstanden werden will, sondern als ein (entstehungsgeschichtliches) Puzzle! Bis dahin aber bleibt Ziel wie auch Ausgangspunkt der Johannesexegese der vorliegende Text *als Text*.

4.2.2 Auslegungsgrundsatz: „Sprachliche Gestaltetheit“ als Bezugspunkt der Exegese

Für die Auslegung ergibt sich daraus der Grundsatz, das Johannesevangelium nicht von seiner *Entstehungsgeschichte* her zu interpretieren als *Endpunkt eines* vergangenen, nur noch partiell erkennbaren und bloß in allgemeinen Umrissen rekonstruierbaren *Redaktionsprozesses*, sondern von seiner - wie auch immer entstandenen - *sprachlichen Gestaltetheit* her: als durch Überlieferung gegenwärtigen, konkret gegebenen *literarischen Gegenstand*.

4.2.3 Arbeitsweise: Analyse unter literarischen Gesichtspunkten

Der Grundannahme und dem Grundsatz der Auslegung hat auch die konkrete Arbeitsweise zu entsprechen. Demnach ist das vierte Evangelium primär unter *literarischen* statt unter historischen Gesichtspunkten zu analysieren. Genuin literarische Phänomene wie Aufbau, Gattung, Formen, Stil, Sprachgebrauch wären auf sachgemäße Weise zu erarbeiten, um so der

universales Publikum gerichteter Modus von Sprache ist - als Darstellung ist es ein per se *unpersönlicher* Modus von Sprache insofern, als literarische Gestaltetheit das *Gegenüber von Text und Leser erzeugt* (eben nicht: von Autor und Leser!). Diese durch eine schriftliche Darstellung erst hervorgerufene Konstellation ermöglicht ein „Mitteilungs“-geschehen, in welchem das Dargestellte (und nicht der Autor!) sich dem Leser zeigt. Dabei ist literarische Gestaltetheit nicht irgendeine beliebige Weise der Mitteilung der dargestellten „Sache“, sondern als *die Weise*, in der die dargestellte Sache erst - für den Leser - „da“ ist, *notwendig* (vgl. auch GÜTTGEMANNS 136-140).

¹¹⁹ Vereinzelt wird dies wieder beachtet und in Erinnerung gerufen, z.B. bei MEEKS (Funktion 248-253), REBELL (im Anschluß an die instruktiven Ausführungen von BALDERMANN 20-45) und zuletzt THYEN, Art. Johannesevangelium passim.

Auslegung den Weg zu bahnen.¹²⁰ Damit wird Recht und Sinn historischer Fragestellungen und entsprechender Arbeitsweisen keineswegs pauschal bestritten; allerdings sind diese der literarischen Analyse¹²¹ als der grundsätzlich gegenstandsgemäßen Methodik zu- und unterzuordnen.¹²²

Anstelle von Quellen- und Redaktionskritik kommt bei der Analyse unter literarischen Gesichtspunkten der *Formkritik*, d.h. der Erhebung der *Gattung* des Textes „Johannesevangelium“ und der im Text verwendeten *einzelnen Formen*, zentrale Bedeutung zu, weil diese die bestimmten Weisen sind, in der der Inhalt zur Sprache kommt, in der er „da“ ist.¹²³ Die

¹²⁰ Einen vielversprechenden Vorstoß in diese Richtung bedeutete die Arbeit von B. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, CB.NT Ser. 6, Lund 1974. Eine erste umfassende literarische Analyse des Johannesevangeliums lieferte R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983. Vgl. außerdem R. KYSAR, *John's Story of Jesus*, Philadelphia 1984, und G. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986.

¹²¹ Sie entspricht dem „literary criticism“ englischsprachiger Forschung im Unterschied zu einem „historical criticism“ (zu welchem insbesondere die „Literarkritik“ zählt), vgl. z. B. CULPEPPER, *Anatomy* 3-5.

¹²² Dies wäre gerade auch gegenüber den ausdrücklichen und sehr aufwendigen Versuchen von Martyn und Wengst zu betonen, über eine detailliertere Rekonstruktion des „von Nebeln von ungewöhnlicher Dichte eingehüllten“ (MARTYN 11) historischen Ortes des Johannesevangeliums den „Schlüssel zu seiner Interpretation“ (so im Untertitel bei WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, erste Auflage; ab der zweiten Auflage 1990 ersetzt durch die zurückhaltende Formulierung „Ein Versuch über das Johannesevangelium“) zu finden. Abgesehen davon, daß natürlich auch historische Rückschlüsse immer auf einer vorgängigen Auslegung des Textes basieren, ist eine *Textauslegung* prinzipiell ohne solche hypothetischen Voraussetzungen möglich und durch sie nicht ohne Not zu belasten. Literatur ist als schriftlich fixierter und kunstvoll gestalteter Modus von Sprache ja weitestgehend zeit- und ortsunabhängige Rede; der „Sitz im Leben“ einer *Textaussage* ist im Unterschied zu einer *mündlichen* Form eben primär sein literarischer Kontext und nicht eine historische Kommunikationssituation (vgl. dazu GÜTTGEMANN 120-143). Treffend hat man von einer „sprachlichen Leistung“ des geformten Textes gesprochen: Literatur macht *selbst* - eben als gestaltete Sprache - das Dargestellte vernehmbar (s. BALDERMANN 25-30. 40f).

¹²³ Genauer: in der *allein* er „da“ ist! Das (zwar nie *ausdrücklich*, aber dafür *immer wieder* verwendete) hermeneutische Modell eines direkten Zugriffs auf den „Inhalt“ des Textes führt notwendig in die Irre, setzt doch jedes Verstehen eines Textes ein gewisses (und sei es ein noch so unbewußtes und ungeklärtes Vor-)Verständnis seiner *Form* voraus! Von daher begreift sich die große Bedeutung der formkritischen Frage, vor deren Vernachlässigung bereits F. Overbeck eindrücklich warnte: „Jede Lectüre, die sich ausschließlich auf den Inhalt eines Werkes richtet mit anhaltender Außerachtlassung seiner Form *führt unausbleiblich dahin, daß ihm eine Form angedichtet wird*. Das hat Eusebius erfahren. Jedermann hat seine Kirchengeschichte in der Hand, aber die Vorstellung, die daneben durch die Köpfe ihrer Leser läuft, weicht vom Werke in unglaublichem Maße ab und hat nahezu nichts damit zu tun.“ (aus: Notizen und Entwürfe zur Einleitung des Programms über die Bischofslisten des Eusebius, zitiert nach OVERBECKIANA II 93; kursiv von mir). - Insofern gerade auch im Anschluß an Overbeck (s. DERS., *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, HZ 48 (1882) 417-472; wiederabgedruckt Darmstadt 1984; ebd. vor allem 19-23) Konsens darüber besteht, daß die neutestamentlichen Formen und speziell die Gattung „Evangelium“ alles andere als konventionell sind, dürfte *Formkritik*

Klärung, *wie* der Text redet (Formkritik), ist Voraussetzung einer methodisch kontrollierten Auslegung, *was* der Text sagt (Interpretation).¹²⁴ Von daher hat der Exeget nicht nur sein Vorverständnis vom „Inhalt“ (Bultmanns „Vorverständnis der Sache“¹²⁵), sondern ebenso das von der „Form“, sozusagen sein „formkritisches Vorverständnis“, vor der Analyse des geformten Textes selbstkritisch zu bedenken und im Laufe der Analyse *seiner* Form zu klären.¹²⁶ Insofern ist formkritische Analyse nicht nur ein unverzichtbarer, sondern tatsächlich der *entscheidende* methodische Schritt auf dem Wege wissenschaftlicher Textauslegung.

Mit der literarischen Analyse steht die Auslegung des vierten Evangeliums außerdem wieder auf einem soliden Fundament: statt auf historischen Hypothesen über Traditionen und Redaktionen aufzubauen, die stets vom subjektiven ästhetischen Empfinden (und wohl nicht zuletzt auch vom theologischen Urteil) des Exegeten abhängen und zudem in sich selbst nicht schlüssig sind, fußt sie auf dem an einem gegebenen Text vorgenommenen und an diesem Text intersubjektiv überprüfbareren Aufweis literarischer Phänomene.

in der Tat der entscheidende methodische Schritt innerhalb einer historisch-kritisch verfahrenen Auslegung neutestamentlicher Texte zu sein.

¹²⁴ „A determination of text type is crucial to an interpretation of a text“ (OLSSON, Structure 7 A. 47).

¹²⁵ S. BULTMANN, Hermeneutik, GuV II 216.227f.231. Solches Vorverständnis sei als Ausdruck eines „*vorgängige(n) Lebensverhältnis(ses) des Interpreten zu der Sache*, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt“ unabdingbare Voraussetzung jeder „verstehenden Interpretation“ (227): „Ohne solches *Vorverständnis* und die durch es geleiteten Fragen sind die Texte stumm.“ (228). Daher gelte es „nicht, das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewußtsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören.“ (ebd.).

¹²⁶ Gerade für den von Bultmann (s. voranstehende Anm.) geforderten kritischen Umgang mit dem für das Verstehen unentbehrlichen *Vorverständnis der Sache* im Zuge der Auslegung leistet die Kritik des *Vorverständnisses der literarischen Form* eine große Hilfe, insofern sie für die Kritik des Vorverständnisses der Sache *überprüfbare Anhaltspunkte* liefert (im übrigen gelten Bultmanns Aussagen zum Vorverständnis der Sache mutatis mutandis auch für das „formkritisches Vorverständnis“, das Vorverständnis der literarischen Form). - Daß gerade auch bei johanneischer Literarkritik ein (in aller Regel ungeklärtes) Vorverständnis der literarischen Form entscheidend mitspielt, darauf hatte bereits A. Jülicher hingewiesen: „Die Unebenheiten aber und Widersprüche, auf die man sich zugunsten jener Interpolations- und Verschiebungshypothesen berufen kann, sind für Joh gerade charakteristisch...; die Kritiker nehmen als Maßstab zu oft ihre Logik, ihre Aufmerksamkeit auf das Einzelne, ihr Bedürfnis nach Korrektheit im Zusammenhang, kurz ein Ev(an)g(e)l(ium), wie sie selber es schreiben würden...“ (JÜLICHER/FASCHER 383). Dies mahnende Urteil hat seitdem nichts an Aktualität verloren. In die gleiche Richtung zielt in neuerer Zeit Meeks, wenn er kritisch anmerkt: „Wir haben noch nicht gelernt, die symbolische Sprache der johanneischen Literatur *auf ihre eigene Weise reden zu lassen*“ (MEEKS, Funktion 249; Hervorhebung von mir).

4.3 Konsequenzen hinsichtlich der Auslegung der johanneischen Wundergeschichten

4.3.1 Vorgehensweise

Literarische Analyse bedeutet im Blick auf die Untersuchung eines Teils oder Aspekts des Evangeliums wie z.B. die Wundergeschichten, daß dieser Teil immer mit Bezug auf das Ganze und als ein notwendiges (!) Element der Darstellung (und insofern auch des Dargestellten, das *so* zur Darstellung kommt) untersucht wird. Strenggenommen ist immer der *ganze* Text Kontext einer einzelnen Stelle, z.B. eines Wortes Jesu. Allerdings gibt es unterschiedlich starke Beziehungen einer Aussage zu anderen Aussagen und Aussagezusammenhängen. Bei einem *Text* ist jedoch davon auszugehen, daß die *sachlichen* Bezüge stabil sind, daß etwa alle Aussagen über und in Zusammenhang mit Jesu Wundertaten auf ein *einheitliches* Wunderverständnis zurückgehen, das - teils ausdrücklich, teils nur angedeutet, teils aber auch stillschweigend vorausgesetzt (etwa vom Autor angenommene, jedoch nicht eigens thematisierte Sachzusammenhänge) - den ganzen Text durchzieht und insbesondere auch die *Darstellung* von Jesu Wundertaten, speziell: die Formung der Wundergeschichten, entscheidend bestimmt.

Für die Untersuchung der johanneischen Wundergeschichten sind daher auch Stellen aus den Abschiedsreden (14,11; 15,22-24) von unmittelbarem Interesse, sofern sie für das johanneische Wunderverständnis aufschlußreich sind. Zwar ist dort nicht ausdrücklich von Jesu σημεῖα, sondern von seinen ἔργα die Rede, aber mit dem nachdrücklichen Hinweis auf besondere irdische ἔργα seinerseits wird im vierten Evangelium oft genug deutlich auf die „Zeichen“ angespielt.¹²⁷ Darüberhinaus sind selbstverständlich alle Aussagen direkt über oder im Zusammenhang mit den „Zeichen“ wichtig, wobei so exponierten Stellen wie 12,37-43 (Rückblick auf Jesu Wirken in der Welt bis zur Passion) oder 20,30f (Rückblick auf Jesu Wirken insgesamt, verknüpft mit der Angabe der Intention des Werkes!) von vornherein große Bedeutung zukommt. - Besondere Aufmerksamkeit verdienen die sogenannten „Aporien“. Hier ist zu klären, ob es sich bei den empfundenen Widersprüchen (4,54 gegen 2,23?; 4,48 [oder 6,14] gegen 6,26?) um wirkliche oder nur um vordergründige Brüche in der Konzeption des Evangelisten handelt, um darstellerisches Versagen oder womöglich um darstellerisches Mittel. Bei solcher Überprüfung ist allerdings stets zu beachten, daß nicht ein formkritisches Vorurteil des Lesers, seine Erwartungen an die Darstel-

¹²⁷ Beide Begriffe stehen bei Johannes in einem engen und noch näher zu bestimmenden Verhältnis, vgl. nur 7,21 den Rückverweis Jesu auf „ein ἔργον...“ (gemeint ist damit das 5,1ff beschriebene σημεῖον).

lungsweise des Evangeliums, sondern allein die Darstellungsweise des vierten Evangeliums selbst, *seine* Form, sachgemäßes Kriterium einer solchen Beurteilung sein kann.¹²⁸

Neben der zusammenhängenden Analyse impliziter und expliziter Aussagen über Jesu Wundertun verlangen außerdem die formalen Fragen - bereits die Terminologie *σημεῖον/σημαίνειν* ist bemerkenswert - entsprechende Beachtung, wie z.B. der Aufbau der Wundergeschichten, wiederkehrende Merkmale, ihre Stellung und Funktion im Text.

Aus der Analyse inhaltlicher Aspekte (Wunderverständnis des Evangelisten) und formaler Aspekte (literarische Gestaltung des Wunderverständnisses im Evangelium) können grundlegende und vor allem sachgemäße Anhaltspunkte für die beabsichtigte Analyse und Interpretation der johanneischen Wundergeschichten gewonnen werden; sie sind daher der Einzelauslegung vorangestellt. Dieses auf den ersten Blick umständliche Vorgehen hat den Sinn, den oft bestimmenden Einfluß des jeder Interpretation zugrundeliegenden Vorverständnisses von der Sache (hier: des Wunderverständnisses) des Interpretieren auf ein Minimum zu reduzieren und stattdessen das Sachurteil des Textes, *sein* Wunderverständnis - soweit bereits vorab erkennbar - der Auslegung zugrunde zu legen.

4.3.2 Zielsetzung

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist ein dreifaches. - Erstens soll ein im Text „Johannesevangelium“ sinnvollerweise zu vermutendes einheitliches „*johanneisches*“ Wunderverständnis aufgewiesen werden und auf dieser Basis eine detaillierte *Auslegung der johanneischen Wundergeschichten auf der Ebene des vorliegenden Textes*, also im Zusammenhang des Johannesevangeliums vorgenommen werden.

Zweitens soll - auf der Basis der vorangegangenen Detailanalysen der Wundergeschichten - *die Form der johanneischen Wundergeschichten* untersucht und, soweit beim derzeitigen Stand evangelischer Formkritik möglich, bestimmt werden, wodurch erst die voranstehende Auslegung der Wundergeschichten methodisch begründet wäre.¹²⁹

¹²⁸ An diese (scheinbare) Selbstverständlichkeit zu erinnern sah sich bereits A. Jülicher angesichts der zeitgenössischen Literarkritik genötigt (JÜLICHER/FASCHER 383; s.o. Anm. 126); sein Hinweis war - wie die Johannesexegese seither zur Genüge gezeigt hat - nur allzu berechtigt.

¹²⁹ Formkritik ist m.E. zwar unumgängliche Voraussetzung jeder methodisch kontrollierten Auslegung, setzt aber ihrerseits schon *detaillierte Einzelauslegung voraus*. Dieser methodische Zirkel muß im Auge behalten werden, kann aber auf keine Weise vermieden werden: im Falle gestalteter Sprache (z.B. bei einem literarischen Werk) bedingen sich Formkritik und Auslegung wechselseitig. In dieser Untersuchung wird die Ein-

Zum dritten zielt die vorliegende Untersuchung, wenigstens indirekt, auf einen *Wechsel von historischer zu literarischer Analyse* als Basis der Auslegung des Johannesevangeliums, oder in einer heute verbreiteten Terminologie: sie beabsichtigt, den *methodischen Primat der Synchronie gegenüber der Diachronie* einsichtig zu machen. Tatsächlich wäre ja das Gelingen einer „textimmanenten“, also auf literarischer Untersuchung beruhenden Interpretation gerade der johanneischen Wundergeschichten unweigerlich eine Herausforderung der historisch orientierten Johannesexegese überhaupt, insofern ausgerechnet auf dem klassischen Terrain der johanneischen Literaturkritik eine Bestätigung finden würde, was zunächst - sinnvollerweise - vorauszusetzen war: daß das Johannesevangelium ein geformtes sprachliches Gebilde ist, eben: ein Text.

Mit Bedacht ist an dieser Stelle nicht von „der *These*“ (bzw. den Thesen), sondern von *Zielen* dieser Untersuchung die Rede - Ziele, die bei einer Analyse des Untersuchungsgegenstandes „johanneische Wundergeschichten“ aufgrund der Prämisse „Das Johannesevangelium ist ein Text“ sinnvoll und auch mittels literarischer Analyse erreichbar erscheinen, aber auch das letztgenannte sekundäre Ziel, das sich aus der grundsätzlich für sinnvoll gehaltenen Prämisse „Text“ im Kontext heutiger Johannesauslegung zwangsläufig ergibt. Es kann und soll hier eben nicht darum gehen, vorab „die“ These der Untersuchung aufzustellen und diese dann nur noch am Text zu demonstrieren, sondern umgekehrt sollen durch zielgerichtete, methodische Analyse des Textes - und d.h.: auf eine nachvollziehbare Weise - allererst bestimmte Ergebnisse gewonnen bzw. „die These“ entwickelt werden.

Daß bzw. inwiefern die hier formulierten Ziele, welche die folgende Untersuchung leiten und so auch ihre besondere Arbeitsweise bedingen, jenseits kurzatmiger Forschungstrends exegetisch - und damit theologisch - *sinnvoll* sind, wollten die bisherigen methodenkritischen Überlegungen einsichtig machen. Ob die angestrebten Ziele tatsächlich *erreicht* werden und damit Fragestellung und Prämisse der Untersuchung bewährt werden, kann allerdings erst die folgende methodische Untersuchung selbst zeigen.

zelauslegung vorangestellt, um so eine möglichst solide Basis für die bislang noch kaum unternommene Formkritik der johanneischen Wundergeschichten zu gewinnen. Zugleich kann an dieser Reihenfolge deutlich werden, daß es in der Einzelauslegung nicht darum geht, bloß eine formkritische These am überlieferten Text durchzuexerzieren, sondern von dem überlieferten Text (hier speziell: den johanneischen Wundergeschichten) aus die Form zu erheben, um eben von daher den Text besser zu verstehen. Erscheint damit die Formanalyse als etwas Sekundäres, Nachklappendes, so ist demgegenüber zu erinnern, daß erst von ihr her die vorangegangene Einzelauslegung *methodisch abgesichert* ist.

B. Profilierung des Untersuchungsgegenstandes

1. Zum Sprachgebrauch

1.1 Die eigentümliche Bezeichnung der Wunder Jesu im Johannesevangelium (σημεῖον statt δύναμις)

Σημεῖον als Bezeichnung der Wunder Jesu ist eine Besonderheit des vierten Evangeliums¹; es gehört zum spezifisch johanneischen Sprachgebrauch.

¹ In dieser Hinsicht bietet höchstens Lk 23,8 eine synoptische Parallele (so BAUER, Komm. 45); aber selbst hier erinnert σημεῖον doch eher an den charakteristischen Sprachgebrauch der Zeichenforderungen (s. RENGSTORF, ThWNT VII 232f) als speziell an *Jesu* Wundertun. Dieses wird sonst bei den Synoptikern mit δύναμις bezeichnet und von dem geforderten bzw. erwarteten „Zeichen“ streng abgesetzt (vgl. Mk 8,31-33par).

Daneben wird σημεῖον im NT häufig im ganz formalen Sinn von „Kennzeichen“, „Merkmal“, „Anzeichen“, „Vorzeichen“ u.ä. gebraucht. Es begegnet inhaltlich bestimmter zur Bezeichnung von „Wundern göttlicher/teuflicher Natur“ oder „schrecklichen, nie gesehenen Himmelserscheinungen“, aber auch in speziellen Wendungen wie τὸ σημεῖον Ἰωάν (Lk 11,29 par Mt 12,39: + τοῦ προφήτου), τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mt 24,30), σημεῖον ἀντιλεγόμενον (Lk 2,34) sowie der - 4,48 auch bei Johannes begegnenden - Wendung σημεῖα καὶ τέρατα (dazu unten). Bloß summarisch und ohne eigenes Profil begegnet σημεῖον sonst noch in der dreigliedrigen Wendung δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα (Apg 2,22; ihr Urheber ist *Gott* (nicht Jesus!), durch sie habe er Jesus vor den Zuhörern als seinen Gesandten erwiesen). Die inhaltliche Profillosigkeit dieses Gebrauchs von σημεῖον wird daran deutlich, daß Paulus dieselbe Aufzählung, mit Umstellung der beiden letzten Glieder, auch zur Bezeichnung trügerischer Erweistaten des Satans verwenden kann. - Vgl. zum Ganzen BAUER, Wb s.v. σημεῖον; RENGSTORF, ThWNT VII 227-241.

Dem johanneischen „Zeichen“ am nächsten kommt noch der lukanische Sprachgebrauch in der Apostelgeschichte, wo die *von den Jüngern vollbrachten Wundertaten* als σημεῖα bezeichnet werden: mit dem γνωστὸν σημεῖον Apg 4,16 ist die Lahmenheilung Apg 3,1-10 gemeint, wie auch Apg 4,22: τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως; Apg 8,6 und 8,13 (+ καὶ δυνάμεις) ist von σημεῖα die Rede, welche Philippus tat. Doch tritt gerade damit der andersartige johanneische Sprachgebrauch umso deutlicher hervor, insofern bei Lukas eben nicht Jesus, sondern *seine Jünger* σημεῖα tun, während es bei Johannes genau umgekehrt ist! Darüberhinaus verwendet Lukas weit häufiger das formelhafte σημεῖα καὶ τέρατα für die Wundertaten der Apostel, woraus folgt, daß σημεῖον hier kein eigenes Profil besitzt. Schließlich handelt es sich bei den „Zeichen“, die der Pseudoprophet des Antichristus (des „Tieres“) nach Apk 13,13.14; 19,20 zum „Verderben“ (πλυνῶν) der Erdbewohner wirkt, ebenfalls um eine *formale* Analogie. *Inhaltlich* aber stellen sie den genauen Gegenpol zu Jesu σημεῖα dar. Von daher liegt hier offensichtlich ein vom Johan-

Das Wort begegnet insgesamt siebzehnmal im Johannesevangelium², und zwar nicht nur innerhalb von und in unmittelbarem Zusammenhang mit Wundergeschichten (z.B. 2,11; 4,48. 54; 6,2. 14. 26;), sondern auch in diversen Gesprächsszenen (3,2; 7,31; 10,41 sowie bei den beiden Zeichenforderungen 2,18; 6,30) und in generellen Äußerungen und Kommentaren (12,37; 20,30).

Das Besondere dieses johanneischen Sprachgebrauchs tritt noch schärfer hervor, wenn man bedenkt, daß Johannes σημειον nicht nur in eigentümlicher Zuspitzung auf Jesu Wunder anwendet, sondern *auch ausnahmslos das bei den Synoptikern gebräuchliche δύναμις vermeidet*, das „im Pl(ural) δυνάμεις im NT geradezu ein term(inus) techn(icus) für *Wundertaten* ist“³.

Das dagegen auch bei Johannes begegnende Verbum δύνασθαι entbehrt hier aller speziellen Anklänge an δύναμις (= Wunder). Es wird stets nur im allgemeinen Sinne eines *persönlichen Vermögens* gebraucht und begegnet überhaupt nur zweimal (3,2; 9,16) im Zusammenhang mit σημειον. Aber im Zusammenhang dieser beiden Stellen bezeichnet δύνασθαι (sc. σημειᾶ ποιεῖν) gerade *nicht* einfach nur die staunenerregende *Eigenschaft des Wundertäters* an sich - eben seine thaumaturgische Potenz⁴ -, sondern die *im σημειᾶ ποιεῖν hervortretende religiöse Qualifizierung der Person* des Wundertäters und damit *seine Legitimierung durch Gott*.⁵ Nur als mit solcher religiösen Qualität Ausgestatteter vermag er auch Wunder, genauer: „Zeichen“ zu wirken.

Das johanneische δύνασθαι hat demnach mit dem spezifischen synoptischen Gebrauch von δύναμις/δύνασθαι nichts gemein.⁶

Zu Recht urteilt Rengstorff aufgrund dieses eigentümlichen Sprachgebrauchs (σημειον *an Stelle von* δύναμις): „Man wird hier vorsichtig sein müssen u(nd) nicht zu schnell zwischen Joh(annes) und den Synopt(ikern) harmonisieren dürfen.“⁷

nesevangelium abhängiger Sprachgebrauch vor (vgl. RENGSTORF, ThWNT VII 254f; der umgekehrte Fall ist nicht wohl denkbar).

² An folgenden Stellen: 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30.

³ RENGSTORF, ThWNT VII 228,19f.

⁴ So daß etwa gefragt würde: „Wer ist denn *dieser*, daß ihm auch der Wind und das Meer gehorchen?“ (Mk 4,41 parr).

⁵ So heißt es 3,2 im Munde eines διδάσκαλος τοῦ Ἰωανῆ: „Niemand kann (δύνασθαι) diese σημειᾶ, die du tust, tun, wenn nicht *Gott mit ihm ist*“ (im unmittelbaren Kontext des *Sakrilegs der Tempelaustreibung* 2,14-18!); ähnlich geht 9,16 der innerpharisäische Streit darum, ob angesichts des den Sabbat verletzenden „Zeichens“ der Blindenheilung Jesus als ein ἀμαρτωλός oder παρὰ θεοῦ einzuschätzen sei: „Wie kann (δύνασθαι) *ein sündiger Mensch* solche σημειᾶ tun?!“

⁶ Gegen GRUNDMANN, ThWNT II 304. - Das gelegentlich im Kontext von σημειον auftauchende δύνασθαι gehört bei Johannes gar nicht direkt zum Wortfeld von „Zeichen“, sondern in den übergreifenden Bedeutungszusammenhang von ἔργον/ἔργα, in welchem u.a. das Verhältnis Jesu zu Gott (als des „Sohnes“ zum „Vater“) reflektiert wird (s.u.).

⁷ RENGSTORF, ThWNT VII 228,25-27.

1.2 Σημεῖον als Wundertat Jesu

Das mit „Zeichen“ Gemeinte variiert: in 2,11; 4,54; 6,14 bezieht sich σημεῖον eindeutig zurück auf die jeweils dargestellte Wundertat Jesu (Weinwunder, Basilikos, Brotwunder). Ebenso eindeutig blickt τὸ σημεῖον in 12,18 auf die Lazarusaufweckung zurück, und in 6,2 ist speziell von Jesu „Zeichen“ an den ἀθενοῦντες die Rede, was jedenfalls die Heilung des ἀθενῶν in 5,1-9a einschließt. Daß sich 9,16 (τοιαῦτα σημεῖα) auch auf die Blindenheilung (9,1-7) bezieht, ergibt sich ohne weiteres aus dem Kontext. Unter den von Jesus im einzelnen erzählten Wundertaten bleibt vorläufig allein für den Seewandel (6,16-21) die Bezeichnung als σημεῖον unklar, weil die in 6,26 erwähnten σημεῖα auch nur allgemein Jesu sichtbares Wunderwirken (vgl. 6,2) meinen könnten.⁸

An anderen Stellen bezieht sich σημεῖον nicht auf bestimmte, im einzelnen dargestellte Wundertaten, sondern bezeichnet allgemein das wahrnehmbare (und wahrgenommene) Wundertun Jesu: 2,23; 3,2; 7,31; 10,41; 12,37. In solchen summarischen Bemerkungen kommt zum Ausdruck, daß Jesus nicht nur einige besondere, eben die beschriebenen „Zeichen“ vollbringt, sondern - was durch den Bezug des Plurals σημεῖα in 6,2. 26 und 9,16 *auch* auf bereits dargestellte Wundertaten bestätigt wird - daß σημεῖα ποιεῖν die kennzeichnende Weise seines Auftretens in der Welt überhaupt ist. Dementsprechend läßt sich am Ende der Darstellung Jesu Wirken in der Welt rückblickend als ein πολλὰ καὶ ἄλλα (nämlich über die im Evangelium erwähnten hinaus) σημεῖα ποιεῖν (20,30) charakterisieren.

Umstritten ist, ob dieser Ausdruck in 20,30 auch die unmittelbar voranstehenden *Erscheinungen des Auferstandenen* einbezieht. In diesem Fall wäre Jesu letzte Äußerung, das Wort an Thomas 20,29, eine allgemeine Sentenz über die Entbehrlichkeit *jeglichen* Sehens und jeglicher sinnlich wahrnehmbaren Konkretheit für den Glauben, indirekt also auch eine Abwertung des Glaubens aufgrund von „Zeichen“.⁹

Dagegen spricht aber, daß dann 20,30f - als Zweckbestimmung des Evangeliums! - eine äußerst unpassende Fortsetzung darstellte. Zudem wird an keiner anderen Stelle des vierten Evangeliums σημεῖον auf (*nach*)*österliche* Erscheinungen bzw. Taten Jesu bezogen, auch nicht auf den wunderbaren Fischzug (Kap. 21); ja, in 21,14 ist das Wort „Zeichen“ geradezu vermieden worden und vielmehr von Jesu drittem „Offenbarwerden“ (φανεροῦσθαι) vor den Jüngern „nach seiner Auferstehung von den Toten“ die Rede! Sprachgebrauch und Kontext sprechen also dafür, daß auch 20,30 nur Jesu *vorösterliches*, in Kap. 2-12 immer wieder - als konkret, sinnlich wahrnehmbar - beschriebenes σημεῖα ποιεῖν ins Auge gefaßt ist.

⁸ Eine Entscheidung kann in dieser Frage erst nach genauerer Kenntnis des johanneischen σημεῖον-Verständnisses und insbesondere seiner Darstellung von „Zeichen“ fallen: bei Analogie zu den übrigen Wunderdarstellungen wird man auch 6,16-25 als σημεῖον ansprechen müssen.

⁹ So BULTMANN, Komm. 539-541; SCHULZ, Komm. 247.

Andere wunderhafte Züge im Bild von Jesus, z.B. sein übernatürliches Wissen über Nathanael (1,47-50) und die Samariterin (4,16-19) sowie seine Unantastbarkeit (7,30), werden nicht als „Zeichen“ apostrophiert. Σημεῖα sind immer wunderbare Taten Jesu, aber nicht jedes wunderbare Ereignis ist schon deshalb ein σημεῖον.

1.3 Σημεῖον als gefordertes Beglaubigungswunder

Einen anderen Klang bekommt σημεῖον im Zusammenhang der beiden *Zeichenforderungen* der Juden: Jesus soll die Legitimität seiner provozierenden Tempelaustreibung (2,14-17) bzw. - sachlich damit vergleichbar - seiner Aufforderung zum Glauben an sich (6,29) durch ein „Zeichen“ gleichsam objektiv nachweisen (2,18; 6,30).

Die Differenz im Gebrauch des Wortes „Zeichen“ wird an beiden Stellen deutlich markiert:

In 6,30f wird ein σημεῖον vergleichbar dem von Mose gegebenen „Brot vom Himmel“ verlangt. Demnach sind die Zeichenfordernden mit dem zuvor gegebenen σημεῖον des Brotwunders (s. 6,1-15) *nicht* zufrieden. Das aber heißt, daß sie ein „Zeichen“-Verständnis artikulieren, das von dem des Evangelisten abweicht (s. dessen Kennzeichnung des Brotwunders als σημεῖον in 6,14)! Noch deutlicher allerdings ist der Unterschied zu Jesus herausgestellt, welcher sich im Anschluß an das Brot-„Zeichen“ (sowie den Seewandel?) und mit Hinweis darauf von den Zeichenfordernden bereits vorab (!) klar abgrenzt: „Amen, Amen, ich sage euch: Ihr sucht mich nicht, weil ihr σημεῖα gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und seid satt geworden.“ (6,26). Demnach stehen sich gegenüber: Jesus und der Evangelist auf der einen Seite (nach ihnen *ist* das Brotwunder ein σημεῖον), die zeichenfordernden Juden auf der anderen Seite (nach ihrem Zeichenbegriff ist das Brotwunder *kein* σημεῖον).

In 2,18-22 ist das unterschiedliche Verständnis von „Zeichen“ durch das - vom Evangelisten in V. 21 herausgestellte - Mißverständnis der Fordernden V. 20 gegenüber der Antwort Jesu auf ihre Forderung (V. 19) ebenfalls klar zum Ausdruck gebracht. Beide Parteien reden auf zwei prinzipiell verschiedenen Ebenen vom „Tempel“, und damit auch von dem Jesus ausweisenden „Zeichen“.

Auf derselben Linie liegt Jesu schroffe Antwort auf die Bitte des galiläischen Basilikos, seine Abweisung eines Verständnisses von „Zeichen und Wundern“ als einklagbare Vorbedingung von Glaube: „Wenn ihr nicht σημεῖα καὶ τέρατα seht, glaubt ihr nicht.“ (4,48).

„Zeichen und Wunder“ ist eine feststehende, traditionelle Wendung, die in LXX und im Anschluß daran auch sonst im NT (bei Johannes nur hier) begegnet. „Die ursprüngliche Differenzierung der Begriffe ... kommt in der traditionellen Verbindung nicht mehr in Betracht.“¹⁰

In LXX ist σημεῖα καὶ τέρατα Äquivalent des deuteronomistischen Theologoumenons אִתּוֹת וּמוֹפְתִים und auch darüber hinaus „so gut wie stets mit der Erinnerung an die

¹⁰ BULTMANN, Komm. 152 A. 4.

Befreiung Israels aus Ägypten verbunden.“¹¹ Wenn in der Folgezeit „die auf deuteronomistischem Vorbild beruhende Formel σημεῖα καὶ τέρατα für die Wunder Gottes in der Mose-Zeit reserviert gewesen“¹² und in diesem Sinne auch sonst im Neuen Testament lebendig geblieben ist¹³, dann wird man diesen Hintergrund auch für 4,48 anzunehmen haben.¹⁴

Dann aber ist die Nähe der von Jesus in 4,48 kritisierten Haltung, nämlich die Forderung von „Zeichen und Wundern“ als Voraussetzung des Glaubens, zu der Forderung eines Mose-Zeichen in 6,30f („ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν σοι“) offensichtlich.¹⁵

Der johanneische Jesus lehnt an diesen Stellen ebenso wie bei den Synoptikern (vgl. Mk 8,11-13parr; Mt 12,38-42) das i. S. eines Wunderbeweises *geforderte Zeichen* ab; *seine* σημεῖα sind demnach etwas anderes. - Es ist nicht zu übersehen, daß dem Evangelist die traditionelle Bedeutung von σημείον und die aus diesem Verständnis abgeleitete Forderung bewußt ist. Wenn er aber für zwei ganz verschiedene und in dieser Differenz auch noch gekennzeichnete (4,48!) Sachverhalte gleichwohl *dasselbe* - und gerade *dieses* (!) - Wort verwendet, dann liegt jedenfalls eine reflektierte Aufnahme und Modifikation des Begriffes σημείον vor, die im Verlauf der Arbeit im Blick zu behalten und zu klären sein wird.

1.4 Σημεῖον als Wundererzählung des Evangelisten

Schließlich verdient der Gebrauch von σημείον in 20,30f besondere Beachtung. Der Evangelist blickt auf seine Darstellung zurück und gibt den Zweck seiner Schrift an. An dieser wichtigen Stelle wird allerdings nicht nur der Auswahlcharakter der beschriebenen „Zeichen“ gegenüber der Menge der tatsächlich von Jesus vollbrachten Wunder herausgestellt.¹⁶ Hier wird auch unübersehbar zwischen „Zeichen“, die *Jesus tat*, und „Zeichen“, die *der Evangelist aufschreibt* (und d.h.: durch schriftstellerische Tätigkeit allererst *hervorbringt*), unterschieden:

„Noch viele andere σημεῖα *tat Jesus* (ἐποίησεν) vor seinen Jüngern,
welche *nicht aufgeschrieben sind* (γεγραμμένα) in diesem Buch;
diese aber *sind aufgeschrieben* (γέγραπται),
damit ihr glaubt ...“.

¹¹ RENGSTORF, ThWNT VII 219.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. RENGSTORF, ThWNT VII 238-241.

¹⁴ Man beachte den isolierten, unkommentierten Gebrauch der Wendung, die demnach als aus sich heraus verständlich vorausgesetzt wird. Τέρας kommt ohnehin nur an dieser Stelle vor und hat demnach kein eigene Bedeutung für die Darstellung.

¹⁵ Vgl. auch Jesu abweisende Antwort an das ihn suchende Volk in 6,26.

¹⁶ In diesem Sinne interpretiert z.B. BULTMANN, Komm. 540f, und bemerkt: „Solche Schlußwendungen sind traditionell.“ (540 A. 3; ebd. zahlreiche Belege).

Wie der planvolle Gebrauch der Tempora zeigt, ist sich der Evangelist über den Unterschied zwischen vergangenem Wunderakt (Indikativ Aorist!; Subjekt: Jesus!) und niedergeschriebener, damit andauernder Wundergeschichte (Partizip und Indikativ Perfekt!; Subjekt: der Autor!) völlig im klaren. Nicht nur, aber eben auch dieser differenzierte Gebrauch von Worten und Tempora ist Ausdruck *schriftstellerischer Arbeit*, ja eines geradezu *schrifttheologischen Selbstbewußtseins*.¹⁷

Ob das von der Formgeschichte favorisierte Modell einer letztlich unliterarischen „Sammelliteratur“ (nach der Redaktionsgeschichte!) noch auf die synoptischen Evangelien anwendbar ist, mag dahingestellt bleiben. Gewiß ungeeignet ist es aber im Blick auf das Johannesevangelium. Der vierte Evangelist schreibt offenkundig nicht einfach überkommene Erzählungen auf, sondern er *gestaltet* ein literarisches Werk, das er im Rückblick ausdrücklich als „Buch“ (τοῦτο τὸ βιβλίον) bezeichnet.¹⁸ Schon an dieser ausdrücklichen Schlußnotiz (und den darin enthaltenen Maßstäben der Darstellung) wird der eminente literarische Anspruch des vierten Evangeliums sichtbar.

Auf dem Hintergrund solcher bewußten Differenzierung ist auch der doppelte Bezug des Demonstrativpronomens V. 31 beachtenswert: so gewiß ταῦτα eine Untersumme der „vielen Zeichen, welche Jesus tat“ (V. 30a) bezeichnet - also einmalige und als solche vergangene Geschehnisse -, so gewiß bezeichnet es diese Untersumme als die *in diesem Buch aufgeschriebenen* σημεία (V. 31a) - also als literarische und als solche fortbestehende Produkte! Wird auch die direkte Benennung der Geschichten als „Zeichen“ vermieden - dieses ταῦτα bedeutet doch praktisch die Anwendung des durch Jesu Wundertun geprägten Terminus σημείον auf die *Wundergeschichten des Evangelisten*.¹⁹

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß die allmähliche Bedeutungsverschiebung von „Zeichen“ in 20,30f - zunächst vergangene Ereignisse, dann vorliegende Literatur be-

¹⁷ Zu γέγραπται mit seinen schrifttheologischen Obertönen vgl. SCHRENK, ThWNT I 745.747.

¹⁸ Ähnlich wird bei Lukas (Lk 1,1-4; Apg 1,1) schriftstellerisches Bewußtsein sichtbar. Allerdings vermeidet Lukas noch als Bezeichnung seines Werkes das Wort βιβλίον, das er zusammen mit βιβλος nur auf die alttestamentlichen Schriften anwendet, wenn er z.B. aus dem „Buch des Propheten Jesaja“ (Lk 4,17.20) zitiert.

¹⁹ Dieses ταῦτα 20,31 ist umso bemerkenswerter, als auch in zwei anderen Schlußformulierungen Demonstrativum + σημείον (bzw. ἀρχὴ τῶν σημείων) begegnet: 2,11 und 4,54. - So fällt auch von 20,30f Licht auf die überladen wirkenden Schlußformulierungen zu den ersten beiden „Zeichen“ mit ihrer eigentümlich „unpassenden“ Zählung: *dies* war eben nicht einfach der Anfang/das zweite von Jesu, sondern auch und eigentlich des Evangelisten σημεία. Denn indem diese Zählung nur im Blick auf die *Wundererzählungen* stimmig ist (s. 2,23), schwebt die Bedeutung von „Zeichen“ von Beginn an zwischen Wundertat Jesu und Wundergeschichte, wird in spannungsvoller - und so Aufmerksamkeit heischender - Weise auf die Entsprechung von Erzähltem und Erzählung hingedeutet. - Es wird sich noch zeigen, daß der Evangelist auch an anderen Stellen gezielt Spannungsmomente im Text plziert mit der Absicht, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Details zu lenken und so Verstehen beim Leser hervorzurufen (s.u.).

zeichnend - Ergebnis geschickter Gedankenführung ist: in planvoll aufeinander folgenden Stufen wird der Leser

von V. 30a (die vielen anderen von Jesus *getanen* σημεῖα)

über V. 30b (das Relativpronomen nimmt die σημεῖα von 30a auf, wobei im Relativsatz selbst von ihnen als „in diesem Buch“ *nicht geschriebenen* [zu ergänzen: σημεῖα] die Rede ist; hier meint „Zeichen“ also bereits *virtuelle literarische Größen!*)

hin zu V. 31a geführt (das Demonstrativum + δὲ weist in betontem Kontrast zu den nicht „in diesem Buch“ geschriebenen σημεῖα [30b] hin auf die *geschriebenen* [zu ergänzen: σημεῖα + „in diesem Buch“]; hier meint „Zeichen“ *reale literarische Gebilde*, nämlich die johanneischen *Wundergeschichten!* - Entsprechend erläutert dann V. 31b die eben mit diesen literarischen Produkten: *diesen* σημεῖα = Wundergeschichten [und dem sie enthaltenden Buch] verbundenen Absichten des Autors.).

Bei all dem wird die Aufmerksamkeit des Lesers nicht eigentlich von dem eingangs ins Blickfeld gerückten „Zeichen“-Täter Jesus („viele andere σημεῖα hat Jesus getan...“ V. 30a) abgelenkt: über die stets an das Voranstehende anknüpfenden Pronomina in V. 30b („..., welche...“) und V. 31a („..., diese aber...“) entsteht ein Satzgefüge, in welchem mit dem eigentümlichen Begriff σημεῖα immer auch *Jesus* als deren eigentümlicher Urheber im Mittelpunkt steht (s. wieder V. 31b: „..., daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist...“).

Geschehen und seine literarische Darstellung werden demnach sowohl *deutlich unterschieden* als auch *engstens aufeinander bezogen*, bis dahin, daß schließlich dasselbe Wort σημεῖον *beides* bezeichnen kann: Wunder (Jesu) und Wunder(-Jesu)-geschichte! - Diesen bemerkenswerten Sachverhalt hat die weitere Analyse im Auge zu behalten. Andererseits wird erst eine eingehendere Analyse von Wunderverständnis und Wunderdarstellung des Evangelisten klären können, wie dieser Sachverhalt zu verstehen ist, d.h. inwiefern die ohne weiteres unterscheidbaren Größen „Zeichen“-tat Jesu und „Zeichen“-geschichte des Evangelisten (als ausdrücklich „geschriebene“, d.h. *literarische* Größe) mit demselben Wort bezeichnet werden können und an dieser einen Stelle auch sinnvollerweise tatsächlich bezeichnet werden. Vorläufig bleibt festzuhalten, daß σημεῖον in betonter Weise, nämlich in einer förmlichen Schlußnotiz, auch für die „Zeichen“-*geschichten* des Evangelisten selbst verwendet wird.

1.5 Σημεῖα als spezifische ἔργα Jesu

Während „σημεῖον vor allem im Munde des Evangelisten selbst erscheint“²⁰, gebraucht Jesus im Blick auf sein Wunderwirken fast ausnahmslos ἔργα, „Werke“.²¹ Dieser Begriff gehört in den übergreifenden Zusammenhang des Verhältnisses Gottes zu Jesus: es sind *Gottes* ἔργα (Plural!), die Jesus „vollendet“ (5,36; vgl. 5,17), die er „offenbart“ (9,3) bzw. - zu-

²⁰ RENGSTORF, ThWNT VII 245.

²¹ S. 5,20; 7,21; 10,25.32f.37 u.ö.; Ausnahme: 6,26.

sammen mit den Jüngern - „wirken muß“ (9,4: ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι!).²² Und es ist *Gottes* ἔργον (Singular!): *das* Werk Gottes schlechthin, das Jesus insgesamt in seinem Leben und Sterben „vollenden“ wird (4,34; s. auch 17,4: „das ἔργον, das du mir gegeben hast, damit ich es tue“). - Darüber hinaus kann es in einer Ankündigung Jesu auch heißen, künftig werde der an ihn Glaubende ebenfalls „die ἔργα tun, die ich tue, und größere (sc. ἔργα)“ (14,12).

Ἔργον bezeichnet demnach sowohl die einzelne Tat, speziell auch die Wundertat Jesu (σημεῖον), als auch das durch Jesu einzelne „Werke“ insgesamt heraufgeführte und in seiner „Erhöhung“ gipfelnde (Heils-), „Werk“, das sich seinerseits in zu Jesu Taten analogen „Werken“ derer, die nunmehr an ihn glauben, auswirkt und so gewissermaßen eine Fortführung erfährt.²³ Die Auftraggeberschaft und damit letztlich Urheberschaft Gottes sowie die unlösliche Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn (bzw. von göttlichem Auftraggeber und irdischem Ausführenden) wird im Johannesevangelium eigens durch das Motiv des „Sendens“ (πέμπειν; ἀποστέλλειν) ausgedrückt²⁴: Jesus tut stets den Willen (θέλημα) bzw. die Werke (ἔργα) dessen, der ihn „gesandt“ hat (s. 4,34; 9,4), und analog „sendet“ und beauftragt er als Auftragsnehmer seinerseits die Jünger (20,21f).

In diesem umfassenden heilsgeschichtlichen Horizont des ἔργον Jesu nehmen seine miraculösen „Werke“, die „Zeichen“, eine besondere Stellung

²² Dieser Zusammenhang kommt in dem Streit mit den Juden im Anschluß an das Bethesdazeichen besonders prägnant zum Ausdruck, als Jesus auf den Vorwurf eingeht, sich selbst Gott gleich zu machen (5,19b-20):

„Amen, Amen, ich sage Euch, der *Sohn* kann (δύνασθαι) von sich aus gar nichts tun (ποιεῖν), es sei denn, er sieht den *Vater* handeln (ποιεῖν); denn was immer auch jener tut, dies tut ebenso der *Sohn*. Denn der *Vater* liebt den *Sohn* und zeigt ihm alles, was er tut, und er wird ihm *größere ἔργα als diese* zeigen, damit ihr erstaunt.“

Die Entsprechung von Kindschaft und ἔργον wird auch auf das ablehnende Verhalten der Juden angewandt: weil sie Jesus zu töten suchen, sind sie nicht wirklich Kinder Abrahams, ja vielmehr ist der διάβολος ihr Vater, da sie die „Begierden“ ihres Vaters tun wollen (8,44; vgl. den ganzen Zusammenhang 8,37-47). Im Hintergrund dieser Argumentation dürfte der jüdisch-hellenistische Topos „Nachahmung der Vaterwerke“ stehen, s. HEILIGENTHAL 72-92.

²³ Vgl. HOFBECK 68f. 147. Gegenüber weitergehenden Präzisierungen, die dem Wunsch nach Begriffsbestimmung auf der Grundlage *eigener theologischer Systematik* entspringen, ist angesichts der *erzählerisch entfalteten Theologie des vierten Evangelisten* Vorsicht geboten. So eindeutig, wie es Hofbecks Abgrenzung und Zuordnung von σημεῖον und ἔργον hinstellt („Zeichen“ ist eine eschatologisch-christologische Kategorie, „Werk“ [bzw. „Werke“] eine soteriologisch-ekklesiologische Größe.“, a.a.O. 69), ist der Befund jedenfalls nicht: auch die σημεῖα Jesu haben eine soteriologische Dimension, und die ἔργα seiner Jünger haben gewiß nicht weniger eschatologischen Charakter als Jesu Wunder. - Eine differenzierte Analyse der johanneischen „Werk-Theologie“ bietet J. RIEDL, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, FThSt 93, Freiburg/Basel/Wien 1973.

²⁴ Vgl. hierzu RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω (πέμπω), ThWNT I 404f.

ein, was dadurch unterstrichen wird, daß „σημεῖα ποιεῖν“ keinem anderen, auch nicht den Jüngern oder den „an ihn Glaubenden“, sondern nur Jesus zugeschrieben wird.²⁵ Die Singularität *seiner* Werke wird ausdrücklich festgestellt (9,32; 15,24).

Die σημεῖα sind also Jesu spezifische ἔργα.²⁶

1.6 Ergebnis

Wie die Übersicht über den johanneischen Gebrauch von σημεῖον ergab, bezeichnet dieses Wort im vierten Evangelium speziell die *Wundertat Jesu*. Weder werden andere Taten Jesu noch Taten anderer Menschen „Zeichen“ genannt. Bereits so wird die Wundertat Jesu als ein besonderer Teil seines Gesamtwirkens (= ἔργον) hervorgehoben. Andererseits wird *Jesu* σημεῖον zum Legitimationswunder, als welches es in der *Zeichenforderung* der Juden verstanden wird, in Kontrast, aber - mittels „Zeichen“ - auch in eine noch weiter zu erhellende Beziehung gesetzt.

Bezeichnenderweise fehlt bei Johannes das den Synoptikern geläufige δύναμις: wie die Vorstellung der Doxa-Offenbarung im „Zeichen“ (2,11; 11,44) zeigt und wie der Sendungs- und Auftragsgedanke im ebenfalls für Jesu Wundertun verwendeten ἔργον-Begriff unterstreicht, handelt es sich bei σημεῖον um ein mit seiner Person als vom „Vater“ gesandter „Sohn“ verknüpft und daher nicht übertragbares spezifisches Wirken Jesu. Daher auch verweist das Wundertun Jesu im vierten Evangelium nicht allgemein auf eine staunenerregende thaumaturgische Fähigkeit Jesu (wie das von den Synoptikern gebrauchte δύναμις), sondern mit dieser besonderen Fähigkeit auf das Besondere seiner *Person*: es hat stets *christologische Signifikanz*, es ist immer auch - christologisches - „Zeichen“.

Desweiteren gibt der Evangelist in 20,30f deutlich genug zu verstehen, daß nicht nur die vergangenen *Wundertaten Jesu*, sondern auch *seine Darstellungen* von Jesu Wundertaten als σημεῖα aufzufassen sind, und daß er

²⁵ Bei Johannes fehlen nicht zufällig Analogien zum synoptischen Bericht, wonach Jesus seine Fähigkeit, Wunder zu tun, an seine Jünger weitergab: „er gab ihnen ἐξουσίαν über die unreinen Geister“ (Mk 6,12parr; Lk und Mt mit dem Zusatz: „... und [alle] Kranke[n] zu heilen [θεραπεύειν]“); „... und viele Dämonen trieben sie (sc. die Jünger) aus, salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie (θεραπεύειν)“ (Mk 6,13par; vgl. Mk 3,14-15par). - Mit dem Geist wird den Jüngern die Fähigkeit zur Sündenvergebung verliehen, nicht aber zum Wundertun bzw. σημεῖα ποιεῖν (20,22; vgl. dagegen Mk 16,17; Lk 24,49).

²⁶ Insofern können ihn die ungläubigen Brüder mit dem betonten Hinweis auf *seine* „Werke“ (σοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς 7,3) dazu auffordern, sich dem κόσμος zu offenbaren (7,5): *seine* ἔργα sind eben seine ihn von allen abhebenden und vor allen auszeichnenden Wundertaten, eben seine σημεῖα.

mit *dieser* Darstellung eine bestimmte Absicht verfolgt, nämlich die Leser zum Glauben an Jesus als Christus und Sohn Gottes zu führen.

Wie das Verhältnis von Wundertat Jesu und Wundererzählung des Evangelisten genauer zu verstehen ist, wird sich noch zeigen müssen. Jedenfalls ist mit dieser Relation gegeben, daß nicht zufällig durch summarische Notizen der Eindruck geweckt wird, Jesus habe vor allem und immer wieder „Zeichen“ getan, und daß darüber hinaus Jesu Wirken nicht zufällig an zwei bedeutsamen Punkten der Darstellung, den kommentierenden Rückblicken in 12,37-43 und 20,30f, ausdrücklich als σημεῖα ποιεῖν gekennzeichnet wird. Vor allem rücken so die sechs (mit Seewandel sieben) Geschichten, in denen σημεῖα Jesu (bewußt literarisch!) dargestellt werden, in das Blickfeld des Lesers.

Das als Bezeichnung für Jesu Wunderwirken auffällige σημεῖον ist ein spezifisch johanneisches Wort.²⁷ Der eigentümliche, differenzierte und mitunter spannungsvolle Gebrauch dieses Wortes im vierten Evangelium weist auf ein bestimmtes, komplexes Verständnis von Jesu Wundern. Dieser Sprachgebrauch ist - angesichts dessen, daß nicht nur von Jesu Wundertaten als σημεῖα *die Rede ist*, sondern auch einzelne Wundertaten *beschrieben werden* (und zwar nach 20,30f mit dem Anspruch, wiederum σημεῖα zu sein!) - erstes Indiz eines theologisch ausgeprägten und bewußt literarisch ausgeführten *Zeichenkonzeptes*, dem im folgenden weiter nachzugehen ist.

2. Erste Annäherung an eine johanneische „Zeichen“-Konzeption: Formale Aspekte

Um der sich im Sprachgebrauch abzeichnenden Konzeption „Zeichen“ näher zu kommen, ohne dabei eigene, textfremde Voraussetzungen einfließen zu lassen, bietet es sich an, zunächst die bisherigen grundverschiedenen Anhaltspunkte - σημεῖον als theologischer Begriff und σημεῖον als literarische

²⁷ In welchem Verhältnis das Verb σημαίνειν zum Nomen steht, ist nicht direkt ersichtlich. An den drei Stellen seines Vorkommens wird es in eigentümlich spezieller Weise verwendet: von Aussprüchen Jesu heißt es in kommentierenden Bemerkungen (also „im Munde des Evangelisten“), er habe damit seine Todesart (ποιῶ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν, 12,33 und 18,32) bzw. die des Petrus (ποιῶ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν, 21,19) „angedeutet“ (σημαίνειν). Deutlich ist, daß es sich auch hier um eine gewählte Ausdrucksweise handelt (vgl. RENGSTORF, ThWNT VII 263f), die sicher nicht unreflektiert und beziehungslos *neben* σημεῖον existiert. Tatsächlich besteht eine gewisse Verwandtschaft mit dem Sprachgebrauch in den kommentierenden Notizen 2,11; 4,54 und 20,31, wo ja σημεῖον i.S. eines „anzeigenden“, „andeutungsvollen“ - nämlich *christologisch* aufschlußreichen - Ereignisses (signifikante Tat Jesu) und einer entsprechend „andeutungsvollen“ Darstellung solchen Ereignisses in Buchform (signifikante Erzählung von für Jesus signifikantem Tun) begegnet. - Man kann daher vermuten, daß das dreimal ja bewußt gebrauchte Verb σημαίνειν den Leser vom terminus technicus σημεῖον = „Wundertat Jesu“ zurück auf den Grundsinn von σημεῖον = „Zeichen“ lenken und damit auf den tieferen Gehalt des Ereignisses bzw. des Geschriebenen aufmerksam machen soll.

Form - je für sich weiter zu verfolgen und die Ergebnisse dieser beiden Arbeitsschritte aufeinander zu beziehen. Dabei wird nicht nur eine Präzisierung der bisherigen Beobachtungen angestrebt, sondern auch ihre grundlegende Bestätigung. Sollte sich nämlich beim abschließenden Vergleich herausstellen, daß der theologische Begriff „Zeichen“ (als bestimmtes Element in *Aussagen über Jesu Wunder*²⁸ sowie in Beziehung zu weiteren johanneischen Begriffen²⁹) einerseits und die literarische Gestalt, d.h. die *Formung* der Wundergeschichten und ihre *Stellung im Aufbau* des Evangeliums andererseits insgesamt konvergieren, so kann man eben nicht nur von einem reflektierten „Zeichen“-*Verständnis* des Evangelisten reden, sondern tatsächlich auch von einer konkreten, vom überlieferten Text unablässbaren (weil eben in ihm realisierten) *Konzeption* „Zeichen“.³⁰

Hier und im folgenden soll der Ausdruck „Konzeption“ die im johanneischen σημεῖον-Begriff offenbar aufeinander bezogenen Aspekte des Theologischen und des Literarischen gleichermaßen zur Geltung bringen: „Zeichen“ *bedeutet* nicht nur etwas Bestimmtes (Wunder Jesu), sondern *ist* auch ein Konkretes, mit welchem der Leser sich unmittelbar konfrontiert sieht (Wundergeschichte des Evangelisten).

Das Vorliegen einer solchen literarischen Konzeption „Zeichen“ und ihre vorab erkennbaren Elemente würden für die Einzelauslegung der johanneischen Wundergeschichten wichtige Anhaltspunkte liefern. Vor der Auslegung der Wundergeschichten soll daher erst untersucht werden, ob eine solche Konzeption im vierten Evangelium tatsächlich vorliegt.³¹ Andererseits müßte eine tatsächlich in Begrifflichkeit und literarischer Gestaltung vorab erkennbare Konzeption „Zeichen“ sich bei der Exegese der Wundergeschichten in concreto aufweisen lassen, so daß diese die vorangegangenen Beobachtungen und Schlüsse bestätigt und präzisiert (oder widerlegt). - Damit ist der weitere Gang der Untersuchung vorgezeichnet.

²⁸ Z.B. in dem Resümee der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 12,37ff, aber auch bei der Eröffnung der Nikodemusszene (3,2) und in Beratungen jüdischer Instanzen (9,17; 11,47); in Äußerungen des Volkes (7,31; 10,41) und in einer Antwort Jesu an das mißverstehende Volk (6,26).

²⁹ Z.B. zu ἔργον, δόξα, μαρτυρία etc.

³⁰ Die Beweiskraft dieses Verfahrens beruht darauf, daß die beiden Aspekte von σημεῖον - theologischer Inhalt und literarische Form - nahezu unabhängig voneinander untersucht werden können.

³¹ Diese Zwischenschritte wollen keine erschöpfende Analyse der genannten Aspekte „Begriff“ und „literarische Form“ darstellen, welche ja erst von einem ausgebildeten Verständnis der Sache her möglich ist. Sondern hier geht es zunächst um einen möglichst unverstellten, revisionsfähigen Zugang zum Phänomen: auffällige und evidente Sachverhalte bzw. Aussagen sollen mit einem Minimum an interpretatorischem Aufwand miteinander verglichen werden. Nicht förmliche Vollständigkeit, sondern elementare und unterschiedliche Beobachtungen sind beabsichtigt. Sie sollen der Überprüfung und Präzisierung der eigenen Vormeinung dienen, zugleich aber auch der Interpretation der Wundergeschichten vorarbeiten.

2.1 Beobachtungen zur Form der Wundergeschichten

Die vier Evangelien des Neuen Testaments haben bei aller Unterschiedlichkeit grundlegende Gemeinsamkeiten in formaler und inhaltlicher Hinsicht: Sie sind a) *Erzählliteratur*, und sie erzählen b) *von Jesus*, indem sie 1. sein öffentliches Wirken in Wort und Tat und 2. seine (sich aus 1. ergebende) Passion und Auferstehung darstellen. Wie insbesondere die Oster-szenen zeigen, wird c) *aus der Perspektive des Glaubens* erzählt, wodurch die Evangelien Erzählung eigener Art werden, eine eigene literarische Gattung „Jesuserzählung“³² bilden. Gemeinsam ist ihnen auch, daß sie d) Jesus im ersten Teil der Erzählung stets als einen *Wundertäter* beschreiben.

All dies macht die evangelischen Wundergeschichten - als einzelne szenische Darstellungen *Jesu* - wie auch die evangelischen Darstellungen des *Wundertäters* Jesus insgesamt grundsätzlich miteinander vergleichbar. Allerdings weisen die synoptischen Wundergeschichten aufgrund des perikopenartigen Aufbaus dieser Evangelien sowie aufgrund der Verarbeitung des Mk durch die beiden anderen Synoptiker ein relativ einheitliches Gepräge auf, von dem sich die johanneischen Wundererzählungen deutlich abheben. Als Charakteristika der johanneischen Darstellung des Wundertäters Jesus treten gegenüber diesen nächsten Analogien in den synoptischen Evangelien folgende Züge hervor:

- 2.1a Johannes bringt vergleichsweise wenige Wundergeschichten (6 - bzw. mit Seewandel 7 - gegenüber 18/19/19 bei Mt/Mk/Lk), die jedoch von ihm ausdrücklich als eine unter bestimmtem Gesichtspunkt zu-

³² Der Begriff „Jesuserzählung“ ist nicht zu verwechseln mit dem von BORNKAMM (3RGG Bd. 2, 1001) für die evangelischen Wundergeschichten eingeführten Formbegriff „Jesusgeschichte“: Das spezifische Interesse der Jesusgeschichten sei, „Glauben und Erkenntnis zu wecken“ (a.a.O.); mit diesem Interesse unterschieden sie sich von den „Christus-Geschichten“, die „von vornherein und im ganzen von diesem Glauben geprägt“ seien (a.a.O.) und in denen sich „das Glaubensinteresse der Gemeinde an der Gestalt Christi oder auch am eigenen Kultus“ manifestiere (a.a.O.). - Gerade solch eine Unterscheidung scheint mir künstlich zu sein. Denn die ganze Evangelienliteratur einschließlich der Wundergeschichten ist „von vornherein und im ganzen vom Glauben geprägt“, und das spezifische, keineswegs bloß biographische oder anekdotische „Interesse der Gemeinde an der Gestalt Christi“ läßt sich überall in dieser Literatur nachweisen. Tatsächlich hat die erzählende Gemeinde, hat der erzählende Glaube insgesamt ein *kerygmatisches* Interesse an der Gestalt Christi: Eben weil er „Glauben und Erkenntnis wecken“ will, *erzählt* der Glaube *von Jesus*, und zwar so, wie es nach seinem Verständnis von Jesus *sachgemäß* ist. Zum *vom Glauben her* sachgemäßen Erzählen von Jesus gehören offensichtlich Passionsgeschichte *und* Auferstehungsgeschichte, Erzählen von Jesu öffentlichem Wirken (gerade auch von seinen Wundertaten) *und* die Überlieferung seiner Lehre. Aber erst das *Ganze* ist aus der Sicht des Glaubens *sachgemäßes* Erzählen von Jesus, erst ein *Evangelium* ist wirklich *sachgemäße* literarische Jesusdarstellung. Indem der Glaube von Jesus erzählt und dies auch mit literarischen Mitteln tut, entsteht die neue Literaturform „Evangelium“ bzw. die „Jesuserzählung“. - Vgl. dazu auch unten Teil D. 3.1.

sammengestellte *Auswahl* von Wundergeschichten gekennzeichnet werden (s. 20,30f). Mit diesem Hinweis weist der Evangelist seinen Wundergeschichten ausdrücklich *exemplarische* Bedeutung zu. Insofern wird nicht die Quantität vieler Wunder, sondern die *Qualität* des einzelnen, dargestellten Wunders betont.³³

- 2.1b Es werden *besonders drastische* Wunder³⁴ erzählt; wo der Vergleich mit Wundergeschichten der synoptischen Tradition möglich ist, ist zu beobachten, daß die johanneischen Wundergeschichten häufig *das Wunderhafte in einzelnen Zügen noch steigern*.³⁵
- 2.1c Einzelheiten und Ereignisse, welche die *Realität des Wunders verbürgen*, werden mit ungewöhnlicher Präzision wiedergegeben und teilweise sogar zu eigenen, an das Wunder anschließenden Szenen ausgebaut.³⁶

³³ Demgegenüber verdeutlichen die synoptischen Summarien (z.B. Mk 1,32-34 parr) das quantitative Mehr der *tatsächlich von Jesus vollbrachten* Wundertaten über die *beschriebene* Anzahl hinaus, was weniger ein betonter Verweis auf die *beschriebenen* Taten (wie Joh 20,30f), als vielmehr selbst eine sprachliche Ausdrucksform, eine unmittelbare Veranschaulichung der (eben: großen) *Wunderkraft Jesu* ist. Sie treten insofern ergänzend *neben* die einzelnen Wundergeschichten, die - natürlich im Rahmen einer bestimmter erzählerischen Gesamtabsicht - zunächst derselben Veranschaulichung in ausgeführter Erzählung dienen. - Von solchen Summarien heben sich jedoch Bemerkungen wie Joh 12,37ff; 20,30f ab, insofern sie auch nicht mehr mittelbar zur Darstellung der besonderen Potenz des Wundertäters gehören, sondern kommentierende *Nach*-(bzw. *Vor*)-Bemerkungen darstellen.

³⁴ Das Weinwunder (600 Liter „besserer“ Wein!) ist ebenso wie die Auferweckung eines bereits Verwesenden von einmaliger Größe, was jedoch nach Johannes überhaupt für Jesu „Zeichen“ gilt (s. 9,32; 15,24).

³⁵ Die Fernheilung (4,46-54) geschieht über eine weit größere Entfernung als bei Mt und Lk (s. BULTMANN, Komm. 151). Der Kranke bemüht sich schon seit 38 Jahren - allerdings ohne reelle Chance - um Heilung (5,6f). Beim Brotwunder Mk 6,35ff reichen noch 200 Denare, um die Menge mit Brot zu versorgen (Mk 6,37), nach Johannes genügt eben dieser Betrag bei weitem nicht (6,7); Jesus aber gibt nicht nur genug zu essen, sondern „soviel sie wollten“ (6,11). Die Heilung des Blinden in 9,6f gelingt auf Anhieb (vgl. dagegen Mk 8,22-26). Daß er „von Geburt an“ blind war (9,1), unterstreicht die Schwere des Leidens und damit die Größe des Wunders (s. BULTMANN, GST 236).

³⁶ S. 2,9f.; 4,51-53; 6,12f.; 6,22-24 bildet bereits eine eigene Passage im Anschluß an den Seewandel; in 9,8-21 wird in dreizehn (!) Versen (zum Vergleich: die eigentliche Wunderszene umfaßt - einschließlich eines ausführlichen Gesprächs Jesu mit den Jüngern [9,2-5]! - nur sieben Verse) in „einer geradezu prozeßartigen Verhandlung die Wirklichkeit des Wunders förmlich erwiesen“ (WREDE, CuT 8). Dabei müssen 1. Nachbarn, 2. die Eltern des Geheilten und schließlich 3. - wenn auch widerstrebend - die zuständige religiöse Instanz der „Pharisäer“ (vgl. WENGST 43) das wunderhafte Ereignis bestätigen. Die Feststellung der Heilung, meist in Form einer knappen Notiz, daß der Geheilte die ihm bisher mangelnde Fähigkeit vor den Augen anderer ausübt, ist für die Wundergeschichte charakteristisch: „Eine *Demonstration* muß von der Realität der Heilung überzeugen“ (BULTMANN, GST 240; Beispiele ebd.).

- 2.1d *Dämonenaustreibungen* fehlen bei Johannes ganz, während die anderen Evangelisten Jesus gerade als herausragenden Exorzisten darstellen.³⁷
- 2.1e Stets ergreift Jesus *von sich aus die Initiative*; menschliche Aufforderungen zum wunderbaren Eingriff werden entweder abgewiesen (2,4; 4,48) oder ignoriert (11,3-6. 22f!). Bei den Synoptikern treten dagegen in vielen Fällen die Hilfsbedürftigen an Jesus heran und geben damit den Anstoß zur Wundertat (z.B. Mk 1,40-45par).³⁸
- 2.1f Anders als bei den Synoptikern wird das *Motiv der Wundertat* - vom Erzähler und sogar von Jesus selbst - *eigens genannt*.³⁹ Dem Wunder wird dabei ausdrücklich ein über das jeweils Sichtbare hinausgehender Sinn beigelegt; das miraculöse Geschehen als solches gilt offensichtlich als nicht (oder jedenfalls als nicht hinreichend) aussagekräftig.
- 2.1g Indem diese Erläuterung bereits in der *Exposition* gegeben wird⁴⁰, verliert die Erzählung zwangsläufig an Dramatik auf der Ereignisebene.
- 2.1h Durch Einschübe, Akzentuierungen und Nachträge⁴¹ wird spätestens

³⁷ Neben den beschriebenen Dämonenaustreibungen vor allem durch besondere Erwähnung der Exorzismen in Summarien (vgl. BULTMANN, GST 241).

³⁸ Daß Jesus sogar durch eigenes Verhalten die Notlage absichtlich verschlimmert und erst dann das Wunder wirkt (11,4-16), ist bei den Synoptikern wohl ebenso undenkbar - man vergleiche die charakteristisch verschiedene Erzählung Mk 5,21-43 par! -, wie umgekehrt das wundermotivierende „Erbarmen“ (σπλαγχνίζεσθαι) Jesu Mk 1,41; 8,2 par; Mt 14,14; 20,34 bei Johannes (zum zweimaligen ἐμριμᾶσθαι Jesu Joh 11,33. 38 s. unten die Einzelauslegung zur Stelle).

³⁹ 2,4 (indirekt): das Kommen der „Stunde“; 6,5f: Prüfung des Jüngerglaubens (!); 9,3: φανεροῦσθαι der „Werke Gottes“; 11,4: δοξασθῆναι Jesu durch die Demonstration der δόξα Gottes (vgl. 11,40; 2,11) und zusätzlich noch 11,15: der Glaube der Jünger (!).

⁴⁰ In 2,11 wird außerdem eine nachträgliche Deutung gegeben: Jesus offenbarte im „Zeichen“ seine δόξα, nachdem bereits in 1,50f - sozusagen als allgemeine Exposition zu den im folgenden anhebenden Wundertun Jesu - auf die in den σημεῖα sich sichtbar realisierende Verbundenheit Jesu mit dem „geöffneten Himmel“ aufmerksam gemacht wurde. Eine weitere nachträgliche (allerdings nur negative) Deutung 6,14f besagt, was Jesus aufgrund seiner „Zeichen“ *nicht* sein will (vgl. 6,26).

⁴¹ Die ausführliche Antwort des Kranken 5,7 auf die Frage Jesu, ob er gesund werden wolle, wirkt befremdlich (man erwartet ein spontanes, vertrauensvolles „Ja, Herr!“), stört in der sonst knappen Darstellung und trägt zur Wunderheilung selbst nichts bei. Mit der in 5,9c nachgetragenen Zeitangabe „an jenem Tage war Sabbat“ wird eine neue Szene eingeleitet, in die dann 5,14 recht künstlich der zur Wundergeschichte gehörige Entlassungsspruch eingebaut wird. Nach V. 9c scheint nicht mehr das Heilungswunder, sondern der Sabbatbruch der wesentliche Aspekt von 5,1-9b zu sein! - Durch den kommentierenden Einschub 6,6 wird aus dem Brotwunder eine Erprobung des Philippos. - Im Anschluß an den Seewandel wird 6,22-25 genauestens dargelegt, wie das Volk auf das Rätsel der „Überfahrt“ Jesu stößt, wie es selbst auf die andere Seite des Sees gelangt, Jesus findet und ihm endlich die Frage nach seiner wunderbaren Überquerung stellt: „Meister, wann bist du hier angekommen?“ (6,25). Aber Jesu Antwort 6,26 knüpft an das Brotwunder

ab dem dritten „Zeichen“ die Darstellung des Wunders in seiner *Gradlinigkeit beeinträchtigt*, die Einsträngigkeit aufgehoben.⁴² Immer wieder wird der Leser von dem Mirakel (dem eigentlichen Ziel wundergeschichtlicher Dramaturgie!⁴³) abgelenkt und stattdessen auf umfassendere Themen und Zusammenhänge aufmerksam gemacht.⁴⁴

vom Vortag an! - In der Exposition der Blindenheilung nimmt die Erläuterung des Motivs von Jesu Handeln 9,2-5 einen unverhältnismäßig breiten Raum ein, während die eigentliche Heilungsgeschichte gut zwei Verse ausmacht (VV 6f + den sehr kurzen V. 1). Auch hier wird erst in V. 14 (!) die Zeitangabe nachgetragen und das Wunder wieder wesentlich als Sabbatbruch (V. 16) diskutiert. - Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus wird zwischen Exposition und tatsächlichem Wunderakt durch fünf (!) Redepartien unterbrochen (11,4. 7-10. 11-16. 21-27. 41b-42).

⁴² Hinsichtlich der Synoptiker läßt sich sagen, daß „alle Erzählungen *einsträngig* gebaut (sind); zwei nebeneinander hergehende Handlungen äußeren oder inneren Geschehens werden nicht berichtet“ (BULTMANN, GST 335).

⁴³ M.E. bleibt das Mirakel das für die Architektur einer Wundererzählung bestimmende Element, auch wenn die Erzählung insgesamt auf mehr hinaus will als auf die nackte Tatsächlichkeit eines Mirakels.

Anders rechnet bekanntlich Bultmann solche Wundergeschichten, deren „Pointe“ ein Jesuswort bildet (z.B. Mk 3,1-6 parr), als „Apophthegmata“ zum Redestoff (s. BULTMANN, GST 8f). Hier stellt sich jedoch die Frage, warum ein bestimmtes Logion ausgerechnet in eine *Wundergeschichte* eingebettet wird (und bezüglich Mk 3,1-6, warum Jesus ausgerechnet - und eben nicht nur einmal! - *am Sabbat* heilt, so daß V. 2 den Ausgangspunkt eines „organischen Apophthegmas“ bilden kann, s. GST 9). - Bultmanns „organisches Apophthegma“ scheint mir bezeichnend für die Problematik seiner analytischen Kategorien gegenüber den Erzählungen, die eben nicht nur aus einer „Pointe“ und deren „Anlaß“ (in einer prinzipiell auswechselbaren Form, z.B. der der Wundergeschichte) bestehen. Vielmehr ergibt offenbar erst die *konkrete erzählerische Einheit als Ganze* das Gemeinte: Jesus „heilt“ *am Sabbat*, aus welchem Tun (!) *bestimmte Konflikte mit einer bestimmten Umwelt unmittelbar resultieren*. Die *erzählerische Spannung* der Sabbathheilungen beruht ja nicht auf religiösen Differenzen, sondern auf einer konkreten, als unlösbar angesehenen Notlage, und sie wird auch nicht durch eine theologischen Debatte gelöst, sondern durch ein (Heilungs-)Wunder, das das bisher Unmögliche Wirklichkeit werden läßt und welches in seiner massiven Realität einen ebenso realen *Wandel der Zeiten* indiziert - aber eben auch reale, schließlich tödliche Feindschaft hervorruft. Ähnliches wäre gegen Dibelius' allzu scharfe Unterscheidung zwischen „paradigmatischen“ und „novellistischen“ Wundergeschichten einzuwenden (vgl. z.B. DIBELIUS, FE 91; zur Kritik THEISSEN 91). - Mit dieser Erörterung der Frage nach *formbestimmenden* Merkmalen der evangelischen Wundergeschichten sei in aller Kürze der Umstand illustriert, daß die Formkritik der evangelischen Wundergeschichten trotz der formgeschichtlichen Arbeit noch immer in den Anfängen steht. Ihre Exegese (und damit auch die vorliegende Untersuchung) steht also vor der Aufgabe fundamentaler Formanalyse, deren Lösung hier jedoch nicht auf dem Wege einer Rekonstruktion der Form „urchristliche Wundergeschichte“ aus den Einzelbestandteilen der überlieferten evangelischen Wundergeschichten nach allgemeinsten Merkmalen (so im Prinzip THEISSEN) gesucht wird, sondern auf dem Wege formkritischer Analyse der konkreten Wundergeschichten (hier: der Wundergeschichten des überlieferten Johannesevangeliums) selbst.

⁴⁴ So beispielsweise in dem spannungsvollen Vers 2,4, der in auffälliger Weise das Thema der „Stunde“ Jesu in den Zusammenhang einer sonst stilgemäß wirkenden Wundergeschichte einführt (vgl. auch 4,48, wo plötzlich der Glaube aufgrund von [ὄψεϊα]-Sehen problematisiert wird; 9,2-5 bringt überraschend das Thema der zu erfüllenden „Werke“). - Allgemein scheinen bei Johannes diese umfassenderen Gesichtspunkte und

- 2.1i Ein anderes auffälliges Merkmal der johanneischen Wundergeschichten ist ihre *enge Verknüpfung mit dem Kontext*, vor allem mit längeren Auseinandersetzungen und Reden Jesu, wobei die Übergänge oft fließend sind (Kapp. 5; 6; 9; 11). Dadurch verliert der Wunderakt für sich allein zusätzlich an Bedeutung (vgl. 2.1f und 2.1g) und wird als Element eines größeren literarischen und also gedanklichen Zusammenhangs kenntlich.⁴⁵
- 2.1k Beim Abschluß seiner σημεία-Erzählungen beweist der vierte Evangelist ein eigentümliches Interesse an der Wirkung des Wunders Jesu, insofern hier nicht eine allgemeine, affektbetonte Reaktion auf das wunderbare Ereignis⁴⁶, sondern stets die bestimmte *Stellung zum Wundertäter* geschildert wird.

Erzählerisch übernehmen die Reaktionen (2,11; 5,9b-16; 6,14f; 9,8-16; 11,45.46f) die Rolle des Bindegliedes zwischen Wundergeschichte und Kontext (s. 2.1g). In-

Themata nicht richtig in die Wundergeschichte integriert (vgl. dagegen die synoptischen Sabbathheilungen), jedenfalls gehen sie über das im Rahmen der einsträngigen Wundergeschichte Mögliche hinaus: entweder fallen sie als inkongruenter Bestandteil der Wundergeschichte ins Auge (z.B. 2,4), oder sie leiten über in einen eigenen, in seinen Dimensionen den knappen Aufbau der Wundererzählung sprengenden Abschnitt (z.B. bei den Sabbathheilungen).

⁴⁵ Die Heilung des ἄσθενος Kap. 5 (2-9b) wird nachträglich zu einem Sabbathbruch (9c) stilisiert, der zu einem Sabbathkonflikt führt (10-16); dieser eskaliert in einen Streit um Jesu indirekte Selbstbezeichnung als Sohn Gottes (17f), woran sich eine Rede Jesu anschließt, die sowohl seinen unerhörten Anspruch und die Heilungstat erläutert, als auch zugleich ganz neue Motive einführt (19-47): Totenaufweckung (mit Jesu ζωοποιεῖν wird sowohl auf die voranstehende Fernheilung [s. 4,50-53] zurück- als auch auf die Lazarusaufweckung Kap. 11 vorverwiesen), Gericht und Zeugnisproblematik.

Ähnlich Kap. 6 (Brotwunder/Brotrede), Kap. 9 (Lichtspruch/Blindenheilung/Bestätigung der Heilung und Streit um die Identität des Wundertäters/Offenbarung der Identität vor dem Geheilten/Gerichtsspruch) und Kap. 11, wo geradezu ein beständiger Wechsel zwischen Erzählung und (kommentierenden!) Redepartien vorliegt (z.B. 11,20-27).

Für die beiden ersten Wundergeschichten übernehmen die Abschlußnotizen 2,11 und 4,54 eine vergleichbare erläuternde und mit dem Kontext verbindende Funktion (s.u. bei der Einzelauslegung zur Stelle).

⁴⁶ Das Motiv der „Admiration“ (vgl. THEISSEN 78-80), das den „Eindruck des Wunders auf das anwesende Publikum“ beschreibt (BULTMANN, GST 241), ist bei den Synoptikern ein Standardschluß: abschließend wird ein θαυμάζειν, ἐξίστασθαι, φοβεῖσθαι, θαυβεῖσθαι, ἐκπλήττεσθαι der Beteiligten konstatiert. Bei Johannes aber wird eine entsprechend affektive Reaktion auf wunderhaftes Handeln Jesu - sparsam genug - nur an einer Stelle beschrieben: als die Jünger den über das Meer wandelnden Jesus auf ihr Boot zukommen sehen, „fürchteten (φοβεῖσθαι) sie sich“ (Joh 6,19). Hier handelt es sich aber gerade nicht wie beim synoptischen Admirationsmotiv um eine *Abrundung* der Wundererzählung, sondern um einen Erzählschluß *innerhalb* der Wundergeschichte wie Mk 6,49fpar (N.B.: die markinische Version des Seewandels hat tatsächlich das Admirationsmotiv: sie endet mit dem *abschließenden* „Eindruck des Wunders“ auf die Jünger: ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο [Mk 6,51]). Angesichts der großartigen Wunder Jesu (Totenaufweckung!) und dem johanneischen Interesse an den Reaktionen auf Jesu Wundertaten muß man schon von einem *Verzicht* auf das Admirationsmotiv sprechen.

haltlich geht es um Unglaube oder Glaube an den Wundertäter, sei es direkt⁴⁷ oder nur indirekt, indem die persönliche Stellungnahme angedeutet⁴⁸ bzw. erst vorbereitet⁴⁹ wird.

Insgesamt weisen diese eigentümlichen Züge der johanneischen Wunderdarstellung auf die kompositorische Tat und damit eine schriftstellerische Absicht des Evangelisten (s. 2.1f/g/h/i/k). Solche Wundergeschichten sind nicht mehr, wie die Wundergeschichten der synoptischen Evangelien, als mündliche Erzählung bzw. als bloße Aufzeichnung mündlicher Tradition vorstellbar, sondern nur noch als Bestandteile eines *literarischen* Werks, eben: des Johannesevangeliums.

Dabei ist vor allem bemerkenswert, daß die johanneische Darstellung einerseits den miraculösen Aspekt betont und steigert (2.1a/b/c), andererseits aber wesentliche Aspekte einer typischen *Wundergeschichte* vermissen läßt: erzählerische Eigenständigkeit (2.1i/k), Dramatik der Szene durch eine psychologisch effektive Exposition (2.1g), gradlinig-zielstrebigem Aufbau hin auf den Wunderakt als dramatischem Höhepunkt (2.1h/i/f!). Stattdessen gewinnt die Reaktion des Publikums eigenes Interesse, die in neuartiger Weise profiliert wird als persönliche Stellungnahme gegenüber dem souveränen Wundertäter (2.1k). - Auffälligerweise fehlt das in den übrigen Evangelien festverwurzelte Motiv der Dämonenaustreibung.

⁴⁷ 2,11: die Jünger; 4,53: der Hauptmann; 9,38: der Blindgeborene; 11,45: viele Juden - sie alle „*glaubten (an ihn)*“, und zwar in Folge des jeweiligen σημεῖον. S. auch die Reaktion auf das Brotwunder 6,14.15a (sie fehlt bezeichnenderweise noch bei den Synoptikern, welche mit quantitativen Angaben über die Menge des Übriggebliebenen und/oder die Menge der Gesättigten abschließen!, s. Mk 6,43f parr), die - zunächst nur andeutungsweise durch Jesu Rückzug 15b (vgl. 2,23-25!), dann aber auch unmißverständlich in dem Dialog 26-29 - als *Unglaube* gekennzeichnet wird.

⁴⁸ So bei dem geheilten Kranken 5,9c-16, der durch seine Bekanntgabe des Wundertäters die „Verfolgung“ Jesu (διώκειν, V. 16) durch die Juden ermöglicht und damit negativ als Verräter Jesu erscheint. - Andererseits bringt vielleicht die Wendung „sie (sc. die Jünger) wollten ihn (Jesus) ins Boot nehmen“ (6,21) mit der Überwindung ihrer Furcht (s. 6,19f) auch indirekt ihren Glauben an Jesus zum Ausdruck. Jedenfalls wird auch hier eine Beziehung zum Wundertäter als Reaktion auf das Wunder dargestellt, wenn auch nur in Form eines Wunsches, dessen Realisierung fehlschlägt, da das Ins-Boot-Nehmen Jesu mit der plötzlich erfolgten Landung überflüssig geworden ist.

⁴⁹ Die Reaktionen in 9,8-17 deuten bereits die in der folgenden Kontroverse hervortretenden Ansichten an, die dann in dem Synagogausschluß des am Wundertäter Jesus festhaltenden Geheilten und seinem anschließenden (!) ausdrücklichen *Glauben an Jesus* (sc. als „Menschensohn“) - s. dreimaliges πιστεύειν in 9,35-38 - *münden*.

2.2 Beobachtungen zur Stellung der Wundergeschichten im Aufbau des Evangeliums

Aufgrund der prinzipiellen Vergleichbarkeit der vier Evangelien - sofern sie nämlich alle das irdische Wirken (stets unter Einschluß von Wundertaten), Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu als Gottes eschatologisches Heilshandeln an der Welt darstellen - ließen sich bereits erste Besonderheiten der johanneischen Darstellungen von Jesu Wunderhandeln namhaft machen. Ebenso lohnend wie ein Vergleich der Wundergeschichten selbst ist jedoch auch ein Vergleich der Stellung der Wundergeschichten im Gesamt des jeweiligen Evangeliums. Denn offenbar gehörte nicht nur die Formung der Wunderüberlieferung, sondern ebenso deren Komposition im Rahmen eines Evangeliums zu den Gestaltungsmöglichkeiten und -aufgaben des Evangelisten.

Angesichts der grundlegenden Übereinstimmungen der vier Evangelien wird von einem literarischen Genus „Evangelium“ ausgegangen, das von den vier Evangelisten vorgefunden wurde und mit eigenen Akzentuierungen - wie Variationen in Komposition und Detail zeigen - jeweils in einem neuen „Evangelium“ Gestalt annahm.⁵⁰ Grundsätzlich ist die literarische Form „Evangelium“ zu charakterisieren als eine *Erzählung von Jesu Leben, Leiden und Auferstehen*, durch welche *Jesus als „Christus“, „Sohn Gottes“ und „Herr“* kenntlich wird.⁵¹ Charakteristisch für diese Erzählform dürfte aber auch die *Übernahme und Bearbeitung christlicher Überlieferungen* sein, von mündlich und dann auch schriftlich überlieferten „evangelischen“ Einzeltraditionen mit ihren spezifischen Formen (z.B. Basileia-Gleichnis und Jesus-Wundergeschichten) bis hin zu ganzen Evangelienchriften (Mk verarbeitet von Mt und Lk; ein bis drei Synoptiker verarbeitet von Joh?). Vor allem aber ist, abgesehen von *festen darstellerischen Details* (bestimmter geographischer und chronologischer Rahmen; bestimmtes Inventar an Typen [z.B. Phariseer, Jünger, Hohepriester, Statthalter] und Einzelpersonen [z.B. der Täufer, Petrus, Zebedäussöhne, Judas, Pilatus]), für die Erzählform „Evangelium“ charakteristisch, daß das Ende eines Menschen, genauer: daß die *Passion Jesu (einschließlich der Auferstehung) im Zentrum steht*. Dafür spricht nicht nur die relative erzählerische Breite dieses in keinem Evangelium fehlenden Abschnittes, sondern auch seine kompositorische Stellung am Ende als dem Höhepunkt und Abschluß des erzählerischen Spannungsbogens; nicht zufällig hat man ja die Evangelien in einem berühmten Diktum als „Passionsgeschichten mit ausführlicher

⁵⁰ Über die Forschung und die unterschiedlichen Thesen bezüglich der Gattung „Evangelium“ und ihrer Entstehung informiert D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, EdF 263, Darmstadt 1989. - An dieser Stelle der Arbeit können nur einige grundlegende Merkmale der Gattung „Evangelium“ und der gestalterischen Aufgabe des Evangelisten genannt werden. Die dabei zugrundeliegende These („Evangelium“ resp. „Jesuserzählung“ als aus kerygmatischem Interesse gebildete „christliche Urliteratur“) wird weiter unten in Abschnitt E. 1.2 unter dem Gesichtspunkt des schriftstellerischen Selbstverständnisses weiter entfaltet und schließlich im letzten Teil der Arbeit anhand von Kap. 21 (und speziell durch 21,24f) verifiziert.

⁵¹ S. Joh 21,31 („Christus“; „Sohn Gottes“) mit 1,1-18 („fleischgewordener Logos“); sowie Mk 1,1 („Christus“; „Sohn Gottes“) und 15,39 („Sohn Gottes“); Lk 1,1-4 mit 24,45-49 („Christus“) und Apg 1,1-8; Mt 1,1 („Christus“; „Sohn Davids“) und 28,18-20.

Einleitung“⁵² charakterisieren können. Es ist überdies auch entstehungsgeschichtlich gut vorstellbar, daß sich schon früh *erzählerische* Passions- und Ostertraditionen um das (für die früheste Zeit nachweisbare und bekanntlich in den paulinischen Briefen nahezu als einzige Jesus-Tradition begegnende) *formelhafte* Passions- und Osterkerygma herum ansammelten und alsbald zu einer festen Passionserzählung ausgestaltet wurden, welche dann in einer zweiten, spätestens mit Mk erreichten Stufe um Einzeltraditionen aus Jesu Leben (Verkündigung und Taten) erweitert wurde, um mittels des geschichtlichen, näherhin biographischen Zusammenhangs von Auftreten und Tod Jesu den eschatologischen, näherhin soteriologischen Zusammenhang dieses Menschenlebens zur Darstellung zu bringen. Die dem Passions- und Osterkerygma korrespondierende *Passionserzählung* wäre dann der Urkeim der Evangelienform. Stützen kann sich diese entstehungsgeschichtliche These außerdem auf die erstaunlich große Übereinstimmung der vier Evangelien eben gerade in der Passionsgeschichte, welche sich am besten damit erklärt, daß schon früh eine feste Passionstradition entstanden war und bereits Verbreitung gefunden hatte, als die vier Evangelien geschrieben wurden.

Interessanterweise wird die grobe Zweiteilung der Erzählform „Evangelium“ in a. Passionsgeschichte und b. (darauf hinführende) Erzählung von Jesu öffentlichem Auftreten gerade auch durch das zeitlich jüngste Evangelium bestätigt. Jener Evangelist, der am intensivsten die Überlieferung bearbeitete und so das literarisch einheitlichste Evangelium schuf, eben der Autor des Johannesevangeliums, setzt mit 12,37-50 zwischen öffentlichem Auftreten und Passion Jesu jene deutliche Zäsur, welche die beiden großen erzählerischen Abschnitte seiner Darstellung: Jesu Offenbarung vor der Welt (Kapp. 2-12) und Jesu Offenbarung vor seinen Jüngern (Kapp. 13-20), erst deutlich hervortreten läßt.⁵³

⁵² KÄHLER, Jesus 80, Anm. 1.

⁵³ Vgl. BULTMANN, Komm. 5*-8*, mit derselben Zweiteilung: Kapp. 2-12 („Die Offenbarung der δοξα vor der Welt“) und Kapp. 13-20 („Die Offenbarung der δοξα vor der Gemeinde“). Den beiden großen Erzählabschnitten voran geht die *Vorbereitung der Handlung* (Johannes der Täufer und Jüngerberufungen; 1,19-51) und ganz zu Anfang ein hymnisches Stück als *Prolog* (1,1-18). Ein gewisser *Abschluß der Handlung* ist offensichtlich in dem Rückblick auf das Geschriebene und dessen Zweck 20,30f erreicht; Kap. 21 bringt dann allerdings noch eine Szene mit dem Auferstandenen vor den Jüngern sowie den formellen Buchschluß, stellt also entweder einen (literarisch sekundären) *Nachtrag* oder aber - in Entsprechung zum Prolog 1,1-18 - einen *Epilog* dar.

Wirklich deutlich sind allerdings - abgesehen von dem formal wie inhaltlich eigenständigen Prolog - nur die mit 12,37-50 und 20,30f markierten Einschnitte (s. JÜLICHER 371f; vgl. auch die im übrigen recht verschieden gliedernden Inhaltsverzeichnisse der Kommentare); weitere Einteilungen sind daher nur als vorläufige Orientierungspunkte anzusehen und dürfen nicht mit größerem sachlichen Gewicht befrachtet werden. Man wird z.B. überlegen müssen, ob nicht 2,1-11 ebenso wie 4,46-54 aufgrund des engen Zusammenhangs mit dem Voranstehenden und dem Folgenden eine Doppelfunktion wahrnimmt: als Abschluß einer Szene *und* als Eröffnung der nächsten (so BROWN, Komm. I CXLIII).

Während nun die erste deutliche Zäsur zwischen irdischem Wirken Jesu und Passionserzählung unmittelbar einleuchtet (12,37-50), bereitet das Verständnis der zweiten Zäsur in 20,30f ebenso spontan Schwierigkeiten, da anschließend nichts wesentlich anderes erzählt wird als unmittelbar zuvor: eine (ausdrücklich als „dritte“ gezählte!) Szene mit dem Auferstandenen und den Jüngern (21,1-23)! Allerdings ist die Beurteilung der Zäsur

Die bereits erwähnte Tatsache, daß die vier Evangelien in der Passions-erzählung inhaltlich und vor allem auch stilistisch weitgehende Übereinstimmungen aufweisen, macht es wahrscheinlich, daß schon recht früh eine feste Passionstradition entstanden und verbreitet war, so daß in diesem Teil des Evangeliums den Gestaltungsmöglichkeiten der Evangelisten bereits enge Grenzen gesetzt waren. Demgegenüber zeigen die großen stofflichen Unterschiede und kompositorischen Variationen in der Darstellung des irdischen Wirkens Jesu einschließlich dessen Vorgeschichte (sowie der Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern), daß an diesem Punkte noch größere gestalterische Freiräume bestanden.

Damit aber kommen Joh 1. 2-12. 20,30-21,25 auf neue Weise in den Blick, insofern diese Partien des Johannesevangeliums einerseits mit den entsprechenden Abschnitten der synoptischen Evangelien grundsätzlich vergleichbar sind, andererseits aber gerade hier die kompositorische, und d.h. letztlich: theologische Eigenart des vierten Evangelisten offener zutage treten kann. Insofern die Evangelien in diesen Partien auch die Darstellung Jesu als öffentlich wirkender Wundertäter bringen, dürfte ein Vergleich hinsichtlich der Stellung der Wundergeschichten im Aufbau der Evangelien lohnend sein. Tatsächlich weist das Johannesevangelium in dieser Hinsicht folgende interessante Besonderheiten auf:

- 2.2a Geschichten, welche eine als σημεῖον gekennzeichnete Wundertat Jesu erzählen, finden sich *ausschließlich in Joh 2-12*, d.h. innerhalb des ersten Hauptteils, der Darstellung der Offenbarung Jesu vor der Welt. Tatsächlich läßt ja die Jesu Zeichentätigkeit resümierende Notiz 12,37-43 auch gar keine weitere σημεῖον-Erzählung zu.⁵⁴

20,30f von größter Bedeutung für jedes Gesamtverständnis des Evangeliums - und dementsprechend umstritten. Betrachtet man 20,30f als einen typischen Buchschluß und von daher als den eigentlichen Abschluß des Johannesevangeliums (so die heute übliche Auffassung), wird man Kap. 21 als entstehungsgeschichtlich sekundär, als einen „Nachtrag“ ansehen. Dann allerdings müßte das Verhältnis eines solchen sekundären Nachtrags zum Evangelium noch einleuchtend dargelegt werden (vgl. zur Problematik THYEN, Entwicklungen 259-261). Andererseits ist auch die Auffassung vertreten worden, daß 20,30f erst mit Kap. 21 „den wirklichen, vollständig aufgefaßten Schluß bildet“ (OVERBECK, Studien 435), daß der ganze Evangelientext einschließlich Kap. 21 eine absichtsvolle, ausgereifte Komposition darstelle (vgl. auch THYEN, Entwicklungen 261-273). - Eine tragfähige Beurteilung der zwischen Kap. 20 und Kap. 21 erkennbaren Zäsur muß an dieser Stelle ausklammert bleiben, da sie offenbar erst möglich ist, wenn Form und Inhalt von 20,30f sowie von 21,1-25 eingehend analysiert sind (s. Abschnitte E. und F. dieser Arbeit).

⁵⁴ Ähnlich die Stoffaufteilung bei den Synoptikern, was bei ihnen aber weniger als Charakteristikum ihrer Disposition erscheint - ein scharfer Abschluß der Wundertätigkeit Jesu wie Joh 12,37ff z.B. findet sich bei ihnen nicht -, sondern als natürliche Folge dessen, daß mit dem Einsatz der Passionserzählung im engeren Sinne ein Darstellungsinteresse beherrschend wird, das keinen Raum für Wundergeschichten läßt (vgl. die bloße Heilungsnotiz Lk 22,51b, die für Mk und Mt trotz Mk 14,47parr sogar entbehrlich war). - Dar-

- 2.2b Innerhalb dieses ersten erzählerischen Hauptteils, d.h. bei der Darstellung von Jesu öffentlichem Wirken, nehmen die Wundergeschichten von Beginn an (Kana: 2,1ff) bis gegen Ende (Lazarus: 11,1ff = Einleitung der Passion) einen nur noch mit den Redeabschnitten vergleichbar *großen Raum* ein.

Tatsächlich besteht fast der gesamte Erzählungsstoff in Joh 2-12 aus Wundergeschichten, da 3,1-21; 3,22-36; 4,4ff; 6,26ff; 7; 8; 10; 12,22-36 als Streit- oder Lehrszenen dem Redestoff zuzurechnen sind (hier sind zeitliche und räumliche Aspekte, ja selbst die Gesprächspartner unvollkommen entwickelt und nicht oder nur sehr lose in einem erzählerisch- dramatischen Zusammenhang verankert). Ausnahmen bilden nur die Tempelreinigung 2,14-17, die Salbung 12,1-8 und der Einzug 12,12-19, während schon der mißlingende Anschlag auf Jesus 7,32. 45f auf einer Stufe mit den übrigen kurzen Notizen über positive und negative Reaktionen auf Jesus steht und insgesamt nur der Exposition der ausdrücklichen Stellungnahmen zu Jesus 7,47-52 - also von Redestoff - dient. Demnach fehlen bei Johannes nicht nur zahlreiche nichtmirakulöse Erzählungen z.B. der von Bultmann als „biographische Apophthegmata“ bezeichneten Art⁵⁵, sondern auch so markante und die evangelische Erzählung insgesamt organisierende Stoffe wie die Taufferzählung (Mk 1,9-11 parr)⁵⁶, die Versuchungsgeschichte (Mk 1,12-13; Mt 4,1-11 par) und Jesu Verklärung (Mk 9,2-8 parr).

- 2.2c Johannes hat die Wundergeschichten - anders als die Synoptiker⁵⁷ - zu *integralen Bestandteilen eines literarischen Zusammenhangs* gemacht,

über hinaus würden machtvollen Taten Jesu in diesem Zusammenhang ja auch nur erzählerische Schwierigkeiten bereiten (vgl. die Reflexion Mt 26,53f).

⁵⁵ S. BULTMANN, GST 26ff (zur Kritik an Bultmanns Gattung „biographisches Apophthegma“ vgl. oben Anm. 43, da das dort zum „organischen Apophthegma“ Bemerkte sinngemäß auch hier gilt). Im vierten Evangelium fehlen beispielsweise folgende Erzählungen: Mk 6,1-6 parr (Jesu Verwerfung in der Heimat), Mk 10,13-16 parr (Jesus segnet die Kinder), Mk 12,41-44 parr (das Opfer der Witwe).

⁵⁶ Johannes hat stattdessen in 1,32-34 ein „*Zeugnis des Täufers*“ (ἐμαρτύρησεν V. 32a) von Jesus als „mit Geist Taufendem“ (V. 33) und als „Sohn Gottes“, welches zum Gesamtzeugnis des Täufers 1,19-34.36 (vgl. auch 3,27-36) gehört, also zu einem *Redekomplex*. Die Herabkunft des Geistes auf Jesus „wie eine Taube“ und seine Identifizierung als Geisttäufer durch Gott wird als eine *Vision des Täufers* (τεθεάμα V. 32b) vorgestellt und von diesem erzählt, um sein Zeugnis von Jesus zu legitimieren; denn von sich aus wäre der Täufer zu einer solchen Identifikation und zu einem solchen Zeugnis gar nicht fähig gewesen („Ich selbst freilich kannte ihn nicht, aber...“ V. 33a). Als ein geschichtliches Ereignis dargestellt, das heißt: *erzählt* wird die Herabkunft des Geistes auf Jesus im Johannesevangelium gerade *nicht* - ebensowenig wie die Taufe Jesu durch den Täufer.

⁵⁷ Man hat nicht zufällig die synoptischen Evangelien „Perikopenwerke“ nennen und so dem Johannesevangelium gegenüberstellen können (WINDISCH, Erzählungsstil 174; ähnlich WIKENHAUSER, Komm. 20; s. auch das Urteil der älteren Formgeschichte über die Synoptiker als „Sammler“ der Tradition, z.B. DIBELIUS, Formgeschichte 2). Und auch dann, wenn man in den synoptischen Evangelien literarische Kompositionen erkennt, ist es doch bezeichnend, daß die Komposition den Skopus der einzelnen Geschichten nicht verdrängt, die erzählerische Integrität der Stücke nicht beeinträchtigt hat, sondern umgekehrt diese formgebend auf die sie verbindende „Rahmengattung“ eingewirkt haben (s. THEISSEN 197-224).

aus dem sie nicht mehr ohne entscheidenden Verlust herausgelöst werden können.⁵⁸ Eine Betrachtungsweise, welche die Wundergeschichten vom Kontext und die Mirakelszenen vom Gesamtgeschehen isoliert, ist daher hier, anders als noch bei den synoptischen Evangelien⁵⁹, *prinzipiell* nicht sinnvoll.

2.2d Andersherum lebt auch dieser literarische Zusammenhang wesentlich von den Wundererzählungen: die σημεία spielen im ersten Teil des vierten Evangeliums offenbar eine *zentrale kompositorische Rolle*. Tatsächlich läßt sich - soweit dies bei der komplexen johanneischen Diktion überhaupt möglich ist - zeigen, daß die übrigen Partien und Themen um sie herum und auf sie hin geordnet sind⁶⁰:

Das erste „Zeichen“, das *Weinwunder von Kana*, markiert nicht nur den Anfang von Jesu Wirken (eben: als ἀρχὴ τῶν σημείων, 2,11). Es steht in unmittelbarer Verbindung zum Vorangehenden, insofern es die 1,50f den Jüngern gegebene Verheißung erfüllt und deren Glauben an Jesus bewirkt (2,11). Desgleichen hat es - als „Zeichen“ - Beziehung zur folgenden Jerusalemer Szene: zu der Tempelreinigung (2,13-17) mit „Zeichen“-forderung/Tempelwort (2,18-22).⁶¹ 2,23-25 und 3,1f schildern - vordergründig positive - Reaktionen von „vielen“ Jerusalemern auf „die σημεία, die er tat“ (V. 23) und geben den ersten Anlaß zu einer Stellungnahme Jesu zu dieser eben nur scheinbaren πίστις in der Nikodemusszene 3,2ff, in welcher die Geistgeburt (γεννηθῆναι ἄνωθεν), die μαρτυρία-Problematik sowie der Zusammenhang πίστις - ζωὴ αἰώνιος zur Sprache kommen. Die letzten beiden Themen werden in 3,22-35 (Täufer-μαρτυρία) und 4,1-42 (Samariaszene: ὕδωρ ζῶν als πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζῶν ἰσχύον; πίστις - σωτήρ) aufgenommen und weitergeführt.

⁵⁸ In diese Richtung wiesen auch schon bestimmte Formeigentümlichkeiten der johanneischen Wundergeschichten (s.o. 2.1a/h/i/k).

⁵⁹ Diese Besonderheit des Johannesevangeliums hat auch Bultmann bemerkt („Für die Konsequenzen des Wunders im Zusammenhang der Geschichte Jesu interessiert sich erst Johannes“, BULTMANN, GST 235), ohne doch daraus die fällige methodologische Konsequenz zu ziehen und die *Wundergeschichten* zunächst einmal und wesentlich als Teil des *johanneischen* Evangeliums zu interpretieren (s. seine von der SQ-Hypothese bestimmte Auslegung im Kommentar).

⁶⁰ Der folgenden Überblick will nur die großen Linien verfolgen und zeigen, daß diese nicht an den σημεία vorbei, sondern durch sie hindurch laufen. Dabei müssen übersichtshalber andere und kleinere (deshalb nicht unwichtigere) Themen unerwähnt bleiben. Sie können dies auch, weil sie sich m.E. in das hier gebotene Bild eintragen lassen.

⁶¹ Tatsächlich bestehen hier (wie auch sonst oft) noch weitere Verbindungen, z.B. klingen bei ὦρα (2,4) und δόξα (2,11) Tod und Auferstehung Jesu an (s. 12,23. 32f; 13,1), also gerade das Thema des Tempelwortes 2,18-22.

Der absichtsvolle Gebrauch von doppel- und mehrdeutigen Wörtern - ein Charakteristikum des johanneischen Stils - ruft zahlreiche Assoziationen hervor. So werden vielfältige, jedoch keineswegs ungeordnete innertextliche Bezüge konstituiert und hintergründige Bedeutungen induziert, denen allerdings im Rahmen dieses Überblicks nicht weiter nachzugehen ist (vgl. dazu HOLTZMANN, Komm. 3; CULLMANN [Gebrauch] führt einige instruktive Beispiele vor).

Die Notiz 4,43-46a knüpft an die Jerusalemer „Zeichen“ und ausdrücklich auch an das erste Kanawunder an, womit die Szene für das zweite Kana-σημεῖον 4,46b-54 (*Basilikos*) vorbereitet ist. Dieses stellt zusammen mit der folgenden Wunderheilung 5,1-9a (*Bethesda*) und der sich daran anschließenden Streit- und Redeszene (5,9b-47) eine thematische Einheit „Jesu ζωοποιεῖν“ dar.

Ähnliches gilt für Kapitel 6: An das *Brotwunder* (6,1-15) schließen sich Publikumsreaktionen (6,14f; auch 6,22-25!) an, auf die Jesus mit einer Kritik (vgl. 3,3ff) und der Aufforderung, statt vergänglicher eine „in ζωῇ αἰώνιος bleibende Speise“ zu suchen, direkt Bezug nimmt (6,26-29). Anschließend gibt die zweite „Zeichen“-forderung Gelegenheit zu einer Rede über das „wahre Brot vom Himmel“ (6,30-59), die eine Spaltung in der Jüngerschaft zur Folge hat (6,60-71).

Die Aufforderung seiner Brüder (7,3-9) zur öffentlichen Wunderdemonstration begegnet Jesus mit dem Hinweis auf den prinzipiellen Unterschied zwischen ihnen und ihm, *ihren Wundervorstellungen* und seiner - an *seinen* καὶ αὐτὸς gebundenen - *Wundertat* (vgl. 2,4).

Die Auseinandersetzung Jesu mit den Juden Kapp. 7 und 8 knüpft 7,14ff unmittelbar an die *Sabbatheilung* 5,1-9a an. Auch hier geht es wieder (vgl. 5,17f) um die Legitimität von Jesu Anspruch sowie um sein Verhältnis zur jüdischen Überlieferung (7,19-23.26f.31.40-42.48.52; vgl. 5,45-47).⁶² Anschließend artikuliert Jesus sein Verhältnis zu den ungläubigen Juden in den scharfen Antithesen von Licht/Finsternis (8,12), Wissen von Gott/Unwissenheit (8,14f), „von oben her“/„von unten her“ (8,23) und sogar „mein Vater“ (= Gott)/„euer Vater“ (= Satan; 8,44).

Das Bildwort vom „Licht der Welt“ (8,12) wird ausdrücklich mit der *Heilung des Blindgeborenen* 9,1-7 aufgenommen (s. 9,5), der nach seiner Heilung am Sabbat (vgl. Kap. 5!) in Konflikt mit den Pharisäern gerät, von diesen am Ende exkommuniziert wird (9,8-34) und anschließend Jesus „sieht“ (9,35-39). Das paradoxe Wort von den Blinden und Sehenden und seine Anwendung auf die „sehenden“ Pharisäer leitet über zur Hirtenrede 10,1-18. Noch im anschließenden Streit unter den Juden spielt die Blindenheilung als Legitimation Jesu eine Rolle (10,19-21). Jesus selbst beruft sich im Gespräch mit den Juden auf seine ἔργα als hinreichende Anzeichen seiner Messianität (10,25.37f), und 10,40-42 glauben „viele“ aufgrund seiner σημεῖα als über das Täuferzeugnis hinausgehende Erweise an Jesus.

Im letzten σημεῖον Kap. 11 (*Lazarus*) ereignet sich die in 5,20f angekündigte Totenerweckung als Demonstration von Jesu Vollmacht zum ζωοποιεῖν „wie der Vater“. Es markiert zugleich die Wende zur Passion: im Anschluß an das Wunder beschließt das Synhedrium Jesu Tod wegen seiner vielen aufsehenerregenden „Zeichen“ (11,47-57). Die Wirkung des Wunders im Volk ist so groß (s. 12,9-11.17-18), daß die Hohepriester auch noch Lazarus töten wollen (12,10) und sich ihre Ohnmacht eingestehen müssen (12,19).

Der Abschnitt 12,37-43 reflektiert die Diskrepanz von ausgebliebener Wirkung unter den Zeitgenossen (οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν) und außergewöhnlicher Wirksamkeit Jesu als seinem σημεῖα ποιεῖν ἔμπροσθεν αὐτῶν (V. 37 knüpft dabei ausdrücklich an die ab Kap. 2 geschilderten wunderhaften Vorgänge an⁶³), während in 12,44-50 das gerade im Zusammenhang mit den σημεῖα angeschlagene Thema des

⁶² In diesen thematischen Zusammenhang gehört auch die erst in späteren Handschriften begegnende Szene mit der Ehebrecherin 7,53-8,11.

⁶³ Zu τοσαῦτα im die *Qualität* betonenden Sinne von „derartige“ (nämlich wie die bis dahin *geschilderten* σημεῖα) vgl. unten die Einzelauslegung von 12,37-43.

πιστεύειν aufgenommen und in seiner Tiefendimension entfaltet wird. Es ist kennzeichnend, daß gerade mit einer Reflexion über den (Glaubens-)Erfolg von Jesu σημεῖα ποιεῖν der erste Hauptteil des Johannesevangeliums abgeschlossen wird; auch von daher ist es gerechtfertigt, die johanneische Darstellung des irdischen Wirkens Jesu als ein „Book of Signs“ bzw. als eine σημεῖα-Erzählung zu bezeichnen.

- 2.2e Daß Jesu Passion ausgerechnet durch das größte Wunder, das ζωοποιεῖν von Kap. 11, ausgelöst wird, ist wiederum kein Zufall, sondern Teil und Abschluß einer planvollen Komposition⁶⁴: Schon ab Kap. 5 sind Jesu σημεῖα *Ausgangspunkt von Konflikten mit „den Juden“*⁶⁵ - Doch nicht nur das: Das ablehnende Verhalten der Gegner *nimmt an Häufigkeit und Handgreiflichkeit zu*⁶⁶ und legt zunehmend die Gegensätze offen, während parallel dazu die Wunder Jesu immer *wunderhafter und massiver ausfallen*.⁶⁷

Die Heilung des ἀσθενῶν Kap. 5 weist noch keine besonders dramatisierende Tendenz auf und wird verhältnismäßig „traditionell“ erzählt (Motiv der Überlegenheit über die etablierte Heilstätte⁶⁸; mit Ausnahme von V. 7 knappe Darstellung). In der anschließenden Auseinandersetzung tritt das Heilungswunder selbst hinter dem Sabbatbruch zurück; fast scheint es, als wäre dieser konfliktträchtige Aspekt die Hauptsache am Wunder Jesu (vgl. Mk 3,1-6).

⁶⁴ Dem entspricht auf der Ebene der einzelnen „Zeichen“-Erzählung das Interesse an den Reaktionen der Beteiligten gegenüber dem Wundertäter (vgl. 2.1k).

⁶⁵ So auch BULTMANN, GST 235f.

⁶⁶ Im Anschluß an die Krankenheilung 5,1-9 müssen die „Juden“ erst noch mit Hilfe des Geheilten den Wundertäter identifizieren, um ihre *negative Absicht* auch in die Tat umsetzen zu können, Jesus wegen dieses Sabbatbruches zu „verfolgen“ (5,16: διώκειν). Nachdem aber Jesus sich mit Gott gleichstellt (5,17), „suchen“ die Juden ihn zu töten (5,18: ζητεῖν ἀποκτεῖναι). - Sie „murren“ (6,41: γογγύζειν) oder „suchen (Jesus) zu fassen“ (7,30: ζητεῖν πιάσαι; ebenso wieder 10,39 [mit ausdrücklichem πάλιν!]). - 8,39 (ἦραν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν) wird von einem ersten, 10,31 von einem zweiten Steinigungsversuch berichtet (ἐβάστασαν πάλιν [!] λίθους ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν). - Schließlich wird, nachdem bereits 7,32 (ἀποστέλλειν ὑπηρέτας ἵνα πιάσωσιν αὐτόν) und 7,45-52 die zur Aktion drängende feindliche Haltung der „Hohepriester und Pharisäer“ zum Ausdruck kam, im Anschluß an das Lazaruswunder Jesu Tod vom Synhedrium in aller Form beschlossen (11,47-53) - nun allerdings im Gegensatz zu den bisherigen gegnerischen Maßnahmen nicht aus religiösen, sondern aus politisch-pragmatischen Erwägungen: der messianische Enthusiasmus im Gefolge von Jesu „Zeichen“ gefährde die letzten Reste politischer und religiöser Autonomie, und damit die eigene Machtstellung (11,48. 50)!

⁶⁷ Daß hier ein beabsichtigter Zusammenhang vorliegt, zeigt auch das auf die vorangehenden „Werke“ vor dem Volk (sc. seine bisherigen wunderbaren Taten, die σημεῖα; s.a. 5,19. 20a) Bezug nehmende Wort 5,20b:

„Und größere ἔργα als diese wird er [sc. der „Vater“] ihm [sc. dem „Sohn“ = Jesus] zeigen, *damit ihr Anstoß nehmt!*“

(zu θαυμάζειν im Sinne von „Anstoß nehmen an“, „sich ärgern über“ s. 3,7; 4,27; 7,15.21). Jesus provoziert demnach mit seinen folgenden „größeren Werken“ und dem darin manifesten Anspruch - bis hin zur Totenauferweckung Kap. 11 (s. 5,21!) - wissentlich den Widerspruch seiner Gegner.

⁶⁸ Vgl. dazu THEISSEN 273.

Anders bei den folgenden Wundergeschichten: Die Speisung der 5000 (Kap. 6) ist ein so großes Wunder, daß der Wundertäter von der Menge spontan als der endzeitliche Prophet erkannt wird und politisch-messianische Erwartungen weckt.⁶⁹ - Dies ist jedoch ein gravierendes Mißverständnis, das Jesus abwehren und so die tiefe Verschiedenheit der Standpunkte offenlegen muß (6,26f). Infolgedessen kommt es erneut zu schweren Auseinandersetzungen bis in den Kreis der Jünger Jesu hinein.

Die Heilung eines von Geburt an Blinden (Kap. 9) wird als ein schon geradezu unglaubliches Mirakel dargestellt: Selbst die Nachbarn erkennen den Geheilten nicht wieder, und die Pharisäer müssen sich dessen Identität umständlich von den Eltern bestätigen lassen. Ein solches wunderhaftes Geschehen hat es „seit Anbeginn der Welt“ nicht gegeben (9,32), es ist von einmaliger Größe. - Andererseits: Die Ablehnung des erneut sabbatbrechenden Wundertäters weitet sich nun auf das - zuvor unzweifelhaft festgestellte! - Mirakel selbst aus sowie auf alle jene, die dessen Wirklichkeit trotz massiven Drucks seitens der Pharisäer resp. „der Juden“ nicht leugnen.

Doch bildet die Auferweckung des seit vier Tagen im Grab liegenden, ja bereits verwesenden Lazarus (Kap. 11) mit Abstand den Höhepunkt der Reihe. Das Volk findet durch dieses Ereignis seine messianischen Erwartungen in solchem Maße erfüllt, daß es Jesus einen triumphalen Einzug in Jerusalem bereitet (12,12-15); bereits die *Erzählung* von dieser Tat ruft Glauben und Begeisterung hervor (12,9-11.17-18). Diesmal aber entzieht sich Jesus der mißverstehenden Menge nicht (vgl. 6,15.26 und 2,24f), damit sich auf diese Weise seine Mission am Kreuz erfülle (s. 11,48-50; 12,19). Der Höhepunkt seines öffentlichen Wirkens ist die Peripetie seines Geschicks hin zur Passion, sein größter Erfolg ist paradoxerweise die Wurzel seines - jedenfalls nach menschlichen Maßstäben gemessen - endgültigen Mißerfolgs!

- 2.2f Die kompositorische Integration der Wundergeschichten in den Kontext wird ergänzt und verstärkt durch die *inhaltliche Korrespondenz von Reden und Sprüchen Jesu* zu vorangehenden (z.T. auch folgenden) „Zeichen“ (s. nur die ἐγώ-ἐμμ-*Worte!*), die damit als *Interpretamente der σημεία* kenntlich werden.⁷⁰

Wie schon zuvor an der Gestaltung der einzelnen Wundergeschichten, so wird nun auch an ihrer Stellung im Aufbau des Evangeliums eine planvoll arbeitende Hand erkennbar, die sich in bemerkenswerter Weise von den Synoptikern unterscheidet. - Um den Plan des vierten Evangelisten präziser zu erfassen und das bisherige Bild zu vervollständigen, sind nun prägnante

⁶⁹ Im ersten Jahrhundert n.Chr. sind im palästinischen Judentum solche messianischen Erwartungen lebendig gewesen und offenbar auch gelegentlich zum Ausbruch gekommen, da Auftritte messianischer Propheten und entsprechende Vorgänge bezeugt sind, s. MEYER, ThWNT VI 826f.

⁷⁰ Diese ab Kap. 5 offensichtlichen Beziehungen sind schon immer gesehen worden und müssen hier nicht mehr veranschaulicht werden. Man hat gerade auch deswegen Kapp. 2-12 als „Book of Signs“ (DODD, BROWN; zustimmend HAENCHEN, Komm. 87) bezeichnen können.

Aussagen über und im weiteren Zusammenhang mit Jesu σημεῖα ins Auge zu fassen.

3. Zweite Annäherung an eine johanneische „Zeichen“-Konzeption: Aussagen über und in Zusammenhang mit Jesu σημεῖα

3.1 Die Ausgangslage

Einerseits wecken die „Zeichen“ Glauben an Jesus (2,11; 4,53) - und sie sollen dies auch tun (12,37; beim Leser: 20,30f!), wie Jesus selbst betont (15,22-24) -, weil sie unübersehbar seine Einheit mit dem Vater anzeigen (10,37f; 14,11). Andererseits wird der Wunderglaube der Menge von Jesus zurückgewiesen (2,23-25; 6,14f. 26) und ein Nikodemus - trotz seiner weitgehenden, aus den σημεῖα abgeleiteten Einsichten: Jesu sei von Gott gekommen; Gott sei „mit ihm“ (s. 3,2) - immer noch als jemand angesprochen, der die Basileia Gottes nicht sehen kann, da er noch nicht ein γεννημένον ἄνωθεν ist (s. 3,3ff). Demnach ergibt sich zunächst folgendes Bild: Einerseits sollen gerade die „Zeichen“ πιστεύειν, im Johannesevangelium gleichbedeutend mit dem Heil (s. nur 5,24; 20,31), veranlassen. Andererseits kann überhaupt erst der „aus Wasser und Geist Geborene“ - d.h. *der Glaubende* - die σημεῖα „richtig“ auffassen und zum Anlaß eines Heil („Sehen der Basileia“) bedeutenden πιστεύειν nehmen!

Diese ins Auge fallende „Gebrochenheit im joh σημεῖον-Begriff“⁷¹ verbaut den unmittelbaren Zugang zum johanneischen Wunderverständnis durch Heranziehen einzelner expliziter Aussagen über Jesu Wundertun. Will man nicht von der eigenen willkürlichen Auswahl der herangezogenen Stellen abhängig bleiben, so wird man den Befund möglichst vollständig erheben, vor allem aber möglichst unterschiedliche Äußerungen zur Sache berücksichtigen und auf das zugrundeliegende Verständnis von Jesu Wundern befragen müssen.

Nun sind nicht alle Äußerungen von gleicher Signifikanz für das Wunderverständnis des Evangelisten: Stellungnahmen und Reaktionen auf der Ebene der Handlung (z.B. 2,23; 7,31) sind zunächst etwas anderes als kommentierende Bemerkungen zu diesen Reaktionen (wie 2,11b; 2,24f u.a.). Für das „Zeichen“-Verständnis des Evangelisten sind letztere besonders aufschlußreich, da in ihnen der Evangelist seine Erzählung zugleich erläutert und damit seine Anschauung von Jesu σημεῖα unmittelbarer zum Ausdruck

⁷¹ SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 346.

bringt als in der Erzählung selbst.⁷² Unter diesen kommentierenden Bemerkungen nimmt der Passus 12,37-43 sowohl vom Umfang als auch vom sachlichen Gewicht her eine Sonderstellung ein.⁷³ Von daher legt es sich nahe, an dieser Stelle mit der Analyse einzusetzen.

3.2 12,37-43

An exponierter Stelle - nämlich am Ende von Jesu öffentlicher Wirksamkeit, nach der eindrucksvollen Totenauferweckung und dem triumphalen Einzug in Jerusalem, also scheinbar auf dem Höhepunkt seines Erfolges⁷⁴, tatsächlich aber bereits (wie 12,23-33 zeigt) im Schatten des nahen Kreuzes - schiebt der Evangelist in die laufende Darstellung eine ausgedehnte Reflexion über das bereits festzustellende negative Ergebnis von Jesu Mission ein.⁷⁵

⁷² Allerdings ist nicht zu übersehen, daß auch die Erzählung selbst einen hohen Grad an Reflexion voraussetzt und dementsprechend stilisiert ist. Solche Stilisierung verrät etwa das häufig anzutreffende Motiv des Scheiterns feindseliger Aktionen gegen Jesus, z.B. 7,30: „Da suchten sie ihn in ihre Gewalt zu bringen. Und niemand legte Hand an ihn, *denn seine Stunde war noch nicht gekommen.*“ (entsprechend 7,44; 8,20; 10,39; vgl. auch 8,59; 10,31ff; 11,8-10). Ein anderes Beispiel ist das Gespräch 3,2ff: Ohne direkt ersichtlichen Bezug auf die Anrede durch Nikodemus (3,2) redet Jesus unvermittelt von der „Geburt von oben“ (3,3,5) und wirft dann dem völlig verständnislosen Gesprächspartner vor, daß „sie“ (sic!) die μαρτυρία ἡμῶν (sic!) nicht annehmen würden (3,11) - was aus der Szene heraus völlig unverständlich ist; die Szene selbst mündet dann ihrerseits in eine allgemeine Rede Jesu aus (3,13-21; zur sogenannten „Unanschaulichkeit“ der johanneischen Darstellung vgl. noch immer OVERBECK, Studien 299-339; WREDE, CuT 15-26). - Auch die Wundergeschichten sind stark von theologischen Motiven geprägt. Gleichwohl empfiehlt es sich aus methodologischen Gründen, für eine erste inhaltliche Bestimmung des johanneischen Wunderverständnisses bei jenen Stellen einzusetzen, die *unmittelbar* johanneische Reflexion zum Ausdruck bringen.

⁷³ Signalisiert wird dies schon durch die zentrale Stellung dieser Passage im Gesamtaufriß, nämlich als Abschluß des ersten großen Teils Kapp. 2-12 (vgl. Anm. 75).

⁷⁴ Selbst die Gegner müssen sich schließlich gegenseitig bescheinigen: „Ihr seht, daß ihr nichts vermögt; siehe, die Welt macht sich auf den Weg ihm nach.“ (12,19; vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 474).

⁷⁵ Erst durch diesen Einschub wird das Evangelium in die zwei großen Komplexe Kapp. 1-12 und 13-21 geteilt (12,44-50 allein wäre nicht signifikant)! Diese kompositorische Tatsache allein beweist schon das große Interesse des Verfassers an diesem Abschnitt und dessen bewußte Platzierung.

Der These, diese deutlich von den σημεῖα Jesu redenden Verse 12,37f stammten wie auch 20,30f „nur“ aus einer naiv-wundergläubigen SQ (BULTMANN, Komm. 346; BECKER, Komm. 4/2 408f, begründet sie außerdem mit einem inhaltlichen Sprung zwischen den beiden Jesajazitaten 12,38 und 12,40 - vgl. aber DERS., Komm. 4/1 116: 12,38-40 gehören *zusammen* zu SQ!), mangelt dagegen die innere Evidenz: Sollte, wie bei dieser These allgemein vermutet wird, 20,30f („...damit ihr glaubt“) primär die Intention von SQ zum Ausdruck bringen, dann paßt 12,37f (Feststellung des Unglaubens als allgemeines Resultat von Jesu Wunderwirken!) nur schlecht zu ihr (NICOL 39; HOEFERKAMP 158; SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 515).

V. 37 stellt den Widerspruch heraus zwischen „so großen⁷⁶ vor ihnen gewirkten σημεία“ und dem defizitären Ergebnis: „sie glaubten⁷⁷ nicht an ihn“.

Mit „ihnen“, die nicht glaubten, sind ausnahmslos *alle* Menschen gemeint, die angesichts der eindrucksvollen σημεία *nicht* zum πιστεύειν an Jesus gekommen sind. Das geht auch deutlich aus dem unmittelbaren Kontext hervor: Im voranstehenden doppelten Appell Jesu zum Glauben an das „Licht“ (12,35f)⁷⁸, „solange *ihr* das φῶς *habt*“ (2 mal!), wird die besondere Möglichkeit in der Zeit von Jesu - zuendegehender - irdischer Präsenz herausgestellt: der μικρός χρόνος, in welchem das φῶς⁷⁹ noch (ἐτι!) unter ihnen weilt, will genutzt sein zum heilbringenden Glauben an ihn („damit *ihr* υἱοὶ φωτός *werdet*“). Diese Möglichkeit, das Heil zu erlangen, ist hier als eine *allen* Zeitgenossen offenstehende gedacht: es ist ja die skeptische bis kritische Volksmenge von 12,29.34, die das φῶς „hat“ - und deshalb an das φῶς glauben kann! Grund und Art dieser zeitlich limitierten, besonderen Möglichkeit für *alle* Menschen, zum Glauben (= Heil) zu kommen, wird dann im folgenden V. 37 deutlich.

Das Stichwort πιστεύειν aus V. 36 aufnehmend, stellt nun V. 37 gerade die „vor ihnen“ gewirkten σημεία als das hin, was die Menschen zum Glauben an Jesus hätte führen können, ja *müssen*.⁸⁰ Dabei kann nicht eine ver-

⁷⁶ „Τοσαῦτα kann ‚so viele‘ oder ‚so große‘ heißen; sinngemäß paßt der Hinweis auf ihre Größe besser, weil der Evangelist nur wenige, aber besonders auffällige und zeichenhafte, ausgesucht und breiter dargestellt hat.“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 516). Es kommt hinzu, daß nur die herausragende *Qualität* der „Zeichen“ den vollen Gegensatz zu der besonderen Qualität des Unglaubens (der erst so wirklich zum erklärungsbedürftigen Phänomen wird) darstellt; erst durch diese Diskrepanz scheint die folgende tiefe Reflexion recht motiviert. - Außerdem verweist hier der Evangelist mit τοσαῦτα = „so große“ (N.B.: nicht das einzige Mal, s. 4,54; 20,30f!) auf *die von ihm beschriebenen* „Zeichen“, so daß 12,37ff den Charakter eines Appells an den Leser bekommt, seinerseits *nicht* im Unglauben zu verharren (vgl. den gleichen Appell *ausdrücklich* in 20,30f!).

⁷⁷ Duratives Imperfekt, wodurch die Hartnäckigkeit des Unglaubens zum Ausdruck kommt (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 516).

⁷⁸ Auch die merkwürdige Aufforderung „Wandelt!“ V. 35b ist Appell zum Glauben an Jesus. Negatives Kontrastbild zu diesem geforderten περιπατεῖν ist das περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ V. 35d desjenigen, der aufgrund des Nichtbefolgens des Rufes des φῶς Jesus (nämlich zum „Wandeln“ V. 35b und zum „Glauben an das Licht“ V. 36a) von der σκοτία ergriffen wird (V. 35c) und der dann in seinem lichtlosen περιπατεῖν „nicht weiß, wohin er geht“ (V. 35d; vgl. auch 8,12, wo dieselbe Metaphorik in einer Verheißung an den, der dem „Licht der Welt“ [= Jesus] nachfolgt, begegnet!). Nur im Glauben an das φῶς Jesus ist allererst wirkliches περιπατεῖν, das diesen Namen aufgrund des Nicht-im-Dunkeln-Wandelns (s.a. 8,12) und der Kenntnis des „Wohin“ des ὑπάγειν verdient, möglich und realisiert. Die im Rahmen der φῶς-Metaphorik zu verstehende Aufforderung zum περιπατεῖν V. 35 entspricht also sachlich der konkreten Aufforderung zum „Glauben an das Licht“ V. 36.

⁷⁹ Die Lichtmetapher benutzt Jesus mehrmals zur Kennzeichnung seiner heilsgeschichtlichen Mission in der Welt: er ist das „φῶς, das in die Welt gekommen ist“ (3,19; 12,46), um die Menschen aus der σκοτία zu befreien (8,12; vgl. auch die auffällige Verwendung im Prolog 1,4. 5. 7(2 mal). 9!).

⁸⁰ Für viele Exegeten stellt das Fehlen eines Hinweises auf Jesu *Reden* an dieser resümierenden Stelle ein großes Problem dar. Die Überlegung SCHNACKENBURGS (Komm. IV/2 516) und vieler anderer, der Schluß von SQ 20,30f hätte hier eingewirkt, möchte den Evangelisten von diesem „Versehen“ entlasten, was aber (auch in Bezug auf 20,30f)

borgene hintergründige Bedeutung, sondern nur der allen Menschen unmittelbar wahrnehmbare Charakter der σημεῖα gemeint sein, der miraculöse Aspekt.⁸¹ Darauf weist auch der Kontext V. 35f: mit Jesu Rückkehr zum Vater ist die Zeit der *sichtbaren* σημεῖα endgültig beendet und *diese* (allgemeine!) Möglichkeit, aus der „Finsternis“ zur Sohnschaft des Lichtes zu gelangen, vorüber, weil die Menschen das „Licht“ nun eben *nicht* mehr „haben“.⁸² - Stellten Jesu letzte Worte 12,35f den eindringlichen Appell dar, die noch vorhandene Gelegenheit zur Rettung zu nutzen, so trägt die anschließende Feststellung des Evangelisten einen geradezu resignierenden Ton: diese mit den „so großen vor ihnen getanen Zeichen“ gegebene Möglichkeit wurde von den Menschen nicht wahrgenommen, das „Licht“ selbst nicht angenommen (vgl. 1,4-5.9-11).

V. 38 deutet diesen zunächst unverständlichen, aber folgeschweren Tatbestand als Erfüllung einer Prophetie Jesajas: Jesaja sah bereits den künftigen Unglauben gegenüber „unserer Botschaft“ und die mangelnde Offenbarkeit des βραχίων κυρίου voraus. Als Eintreffen dieser Prophetie rückt die unbegreifliche Ablehnung Jesu in den Horizont des souveränen Ratschlusses Gottes und seines - menschlichem Verstehen entzogenen - Handelns in der Geschichte.

Näherhin werden nun durch das alttestamentliche Bild „Arm Gottes“ die σημεῖα Jesu (V. 37) in eine Reihe mit den wunderbaren Machterweisen

den Sinn nicht trifft: Gerade die „äußerlich am meisten beeindruckenden Dinge“ (ebd.) geben ja das *Problem* des Unglaubens auf!

Es ist deshalb auch weder nötig noch sinnvoll, hier den Unterschied zwischen ῥήματα und σημεῖα Jesu einzuebnen und die σημεῖα als „redende Taten“ mit den ῥήματα als „Offenbarungsworte voll göttlicher Wunderkraft“, ja „Wunderwerke“ zusammenfließen zu lassen (so BULTMANN, Komm. 346). Gerade diese Stelle zeigt, daß man - zumal von der vermuteten wesensmäßigen Identität her! - nicht von einer allgemeinen Unterordnung der „Zeichen“ unter Jesu Worte (BULTMANN, ebd.) reden kann (vgl. auch RENGSTORF, ThWNT VII 249); eine solche Abwertung der Wunder ist m.E. im Johannesevangelium nirgends nachweisbar noch auch intendiert (so auch HOFBECK 177f). Vielmehr geht es dem Evangelisten um die Besonderheit von Rede *und* Tat Jesu, insofern *beide* bestimmte Funktionen im Text, d.h. in seinem reflektierten erzählerischen Konzept wahrnehmen.

⁸¹ Hofbeck geht davon aus, daß man durchweg unterscheiden müsse zwischen dem, was *glaubende*, und dem, was *ungläubige Zeitgenossen Jesu* im σημεῖον sehen: während diese nur „das äußerlich sichtbare Geschehen“ wahrnehmen, so jene auch die darin verhüllte „Machtherrlichkeit Jesu“ (vgl. HOFBECK 145; 153 und passim). Ob aber überhaupt an eine tiefere Erkenntnis der Wunder zu Jesu Lebzeiten gedacht ist, ist fraglich und nirgends deutlich, während vieles für das Gegenteil spricht, z.B. das stupende Jüngerunverständnis selbst noch im Abendmahlssaal (vgl. dazu unten).

⁸² „Licht“ ist Jesus demnach während seines irdischen Wirkens als durch „Zeichen“ (= Mirakel) zum Glauben (= Heil) rufender Gesandter des Vaters. In 9,3-5 bezieht Jesus tatsächlich selbst den Würdetitel als das nur begrenzt anwesende „Licht der Welt“ auf sich als *Wundertäter*, insofern er dort bereits seine folgende *Wundertat* (9,6f) ankündigt.

Gottes in der Geschichte Israels (z.B. beim Auszug, s. Ex 6,1.6) gestellt⁸³, „die vor allem andern der Erwählung, Erlösung und Bewahrung seines Volkes dienen ..., aber auch auf das eschatologische Heil hinwirken (Jes 40,10 uö)“⁸⁴: In Jesu σημεῖα handelt und offenbart sich eigentlich Gott selber!⁸⁵ Die göttlichen Machterweise in Jesu „Zeichen“ treten nun allerdings aus der Reihe seiner bisherigen geschichtlichen Taten heraus, insofern sie *das endzeitliche richterliche Handeln Gottes einleiten*: denn die σημεῖα weisen Jesus als den aus, der zu Recht von sich sagen kann, daß er „das Brot des Lebens“ (6,35), „das Licht der Welt“ (8,12; 9,5), „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) ist, so daß sich in der Stellung zu ihm, genauer: in Glaube oder Unglaube an ihn, tatsächlich das *eschatologische Heil*, die ζωὴ αἰώνιος (5,24 u.ö.), entscheidet und realisiert.⁸⁶

Die σημεῖα besitzen also effektiv einen eminent *kritischen* Aspekt. Sie sind bestimmte Manifestationen des βραχίων κυρίου: machtvolle Demonstrationen Jesu als des endzeitlichen, die κυρίως herbeiführenden Gesandten des Vaters. Dabei ist ihre machtvoll-demonstrative Seite *der allen vor Augen stehende Erweis der Glaubwürdigkeit* von Jesu ἀκοή, in welcher er sich unentwegt als eben diesen Gesandten verkündigt. Aufgrund dieses in den „Zeichen“ gegebenen Erweises ist Unglaube *Schuld*, welche das Gericht unmittelbar zur Folge hat.

VV. 39f präzisieren und steigern den Mangel an Offenbarung (sc. des „Arms Gottes“) als Grund des Unglaubens mit Hilfe eines zweiten Jesaja-

⁸³ S. RENGSTORF, ThWNT VII 248; NICOL 64f. - Und wie beim Exodus (Num 14,11: „Wie lange wollen sie nicht an mich glauben trotz all der Zeichen, die ich unter ihnen getan habe?!“; s.a. Num 14,22), so bleibt auch nach Jesu „Zeichen“ unerwarteterweise der Glaube aus (HOEFERKAMP 159).

⁸⁴ RENGSTORF, ThWNT VII 248; ebenso BECKER, Komm. 4/2 408f und SCHULZ, Komm. 169 (die beiden Letztgenannten verstehen allerdings das Zitat V. 38b so nur als Teil der SQ; als Teil des Evangeliums wird es erst gar nicht interpretiert). - Dagegen deutet BULTMANN, Komm. 347 A.1 ohne weitere Angabe von Gründen selbst den geprägten Ausdruck βραχίων κυρίου - unter offensichtlicher Vernachlässigung sowohl seines alttestamentlichen Hintergrundes (Jesaja-Zitat!) als auch seiner Verwendung im Kontext des Johannesevangeliums (hier *zusammen mit ἀκοή* als Bild für Jesu gesamtes [fehlschlagendes] irdisches Wirken in Wort und [eben: σημεῖα-]Tat!) und daher m.E. willkürlich - als Metapher für Jesu *Predigt*.

⁸⁵ Vgl. 5,17 (nach der Heilung am Sabbat: „Mein Vater wirkt bis auf diesen Tag, und ich wirke auch.“), 5,19 („Amen, amen, ich sage euch: Der Sohn kann von sich aus gar nichts tun, außer er sieht den Vater etwas tun; denn was jener tut, dies tut ebenso auch der Sohn...“) und besonders 14,10: „Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke.“

⁸⁶ Auf dem Hintergrund des Jesajazitates und speziell der eschatologischen Obertöne von βραχίων κυρίου „kann Joh 12,37bff nur so verstanden werden, daß Jesus hier aufgrund seiner σημεῖα als der hingestellt wird, an dem sich das Geschick aller nach göttlichem Willen entscheidet - dies allerdings nicht irgendwann in der Zukunft, sondern jetzt und hier, nämlich genau da, wo es zur Konfrontierung mit ihm kommt.“ (RENGSTORF, ThWNT VII 248).

Zitats zu einem paradoxerweise von Gott selbst verhängten Unvermögen: Die Menschen *konnten* gar nicht glauben, weil er ihre Augen blind gemacht und ihre Herzen verhärtet hatte, damit sie nicht sahen und wahrnahmen, umkehrten und sich - nun von Jesus - heilen ließen.⁸⁷

Damit wird nun einerseits die Evidenz und Offenbarungsqualität der σημεῖα Jesu⁸⁸ so hoch angesetzt, daß die Menschen sich ihnen gar nicht hätten verschließen können - allein göttliches Verstocken erklärt ihren Unglauben. Andererseits scheint sich so die Argumentation selbst aufzuheben: kann angesichts eines solchen von Gott verhängten Geschicks den Menschen noch ihr Unglaube zum Vorwurf gemacht werden (V. 37)?⁸⁹

V. 41 führt diese - sich im Anblick der σημεῖα Jesu erfüllende - Prophetie Jesajas auf dessen Schau der δόξα Jesu zurück.

Allerdings handelt es sich hier um mehr als bloß eine anmerkungsweise gegebene „Rechtfertigung“ der Anwendung von Jes 6,10 auf die Wirksamkeit Jesu vor dem gedanklichen Hintergrund von 1,18, daß niemand außer Jesus jemals Gott gesehen hat.⁹⁰ Die beiden αὐτοῦ stellen einen beabsichtigten Zusammenhang her⁹¹: Jesaja sah „seine“ δόξα - in der Schau des präexistenten Logos⁹² - und er sprach (an der V. 40 zitierten Stelle⁹³) von „ihm“, nämlich von Jesus, dem fleischgewordenen Logos, der trotz seiner σημεῖα keinen Glauben findet. Von der Vision der Präexistenzdoxa her *muß* also der Prophet den Unglauben bzw. - angesichts der „Zeichen“ (in denen Jesus

⁸⁷ In V. 40a.b ist Gott Subjekt, in 40e („... und ich sie heile.“) ist es Jesus, vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 518f; BULTMANN, Komm. 346 A. 5.

⁸⁸ Dieses zweite Jesaja-Zitat (Jes 6,10) ist von Johannes frei für seine Zwecke umgestaltet worden (vgl. SCHNACKENBURG, Komm. 517f). Dabei fällt auf, das gegenüber der ursprünglichen Reihenfolge die „Verblendung der Augen“ nun *vor* der „Verstockung der Herzen“ steht; die „Schwerhörigkeit der Ohren“ wird ganz weggelassen! - Es geht an dieser Stelle (wie im ganzen Passus 12,37-43) offensichtlich allein um die Frage, warum trotz der allen *sichtbaren* σημεῖα Jesu Mission so erfolglos war.

⁸⁹ Ähnlich hat ja auch Paulus das Problem „schuldhafter Unglaube - Verstockung durch Gott“ in Rm 9-11 behandelt, und er ist dabei konsequenterweise auch auf die Frage nach *Gottes* Schuld gestoßen (Rm 9,14.19f).

⁹⁰ So BULTMANN, Komm. 346 A. 6. Es ist doch sehr fraglich, ob für die ntl. Autoren - im Gegensatz zur modernen Exegese - Rechtfertigungen dieser Art überhaupt nötig waren (vgl. auch BECKER, Komm. 4/2 411).

⁹¹ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 520. - „Joh polemisiert an anderen Stellen gegen jegliches unmittelbares Schauen Gottes (vgl. zu 1,18; 5,37; 6,46), aber ein polemischer Akzent ist unserer Stelle fern. Aller Nachdruck liegt auf dem αὐτοῦ, wie das Sprechen περὶ αὐτοῦ bestätigt.“ (ebd.).

⁹² In diesem Sinne deutet Johannes offensichtlich Jes 6,10, s. die Kommentare von BAUER, BULTMANN, SCHNACKENBURG, SCHULZ z.St.

⁹³ Der Redende kann also in diesem Fall nicht Christus sein, der von seiner künftigen Ablehnung spricht (gegen WIKENHAUSER, Komm. 239; SCHULZ, Komm. 170), zumal dann auch bei περὶ das reflexive Pronomen zu erwarten wäre.

seine δόξα offenbart!, s. 2,11) - die Verstockung des Volkes durch Gott voraussagen!

Die Erfolglosigkeit von Jesu Wunderwirken scheint nach alldem von vornherein in der prinzipiellen Inkongruenz von göttlicher Doxa und menschlichem Sehen, ja in einer Antithetik Gott - Kosmos angelegt zu sein.

VV. 42f stellen dazu aber den denkbar schärfsten Kontrast dar, markiert durch ein singuläres, starkes ὅμως μέντοι: *Trotzdem* glaubten *auch* (!) viele der Obersten „an ihn“ (vgl. V. 37!) - was stillschweigend voraussetzt, daß *erst recht* viele aus dem Volk an Jesus glaubten.⁹⁴

Damit wird nun ausdrücklich festgestellt, daß der in VV. 39f auf göttliche Verstockung zurückgeführte Unglaube kein für den einzelnen unabänderliches Geschick darstellte. Vielmehr zeigen nun VV. 42b-43, warum die Obersten (und mit ihnen das Volk) - im Sinne des Grundgedankens V. 37 - doch nicht „glaubten“: sie *bekannten* (ὁμολογεῖν) ihren Glauben nicht öffentlich aus Furcht vor den „Pharisäern“ (42b), näherhin vor dem Synagogenausschluß (42c; vgl. 9,22.34) und dem damit verbundenen Verlust von Amt, Ansehen und sozialer Integration.⁹⁵ In den Worten des vierten Evangelisten: sie liebten die δόξα der Menschen mehr als die δόξα Gottes (43). Fazit: Sie kamen zum „Glauben“ an ihn (V. 42) und „glaubten“ doch nicht (V. 37)⁹⁶ - „obwohl er so große Zeichen vor ihnen getan hatte“ -, denn (γάρ!, V. 43) *ih*ρ πιστεῦειν hielt ihrem gleichzeitigen Streben nach menschlicher Doxa auf Dauer nicht stand.⁹⁷

⁹⁴ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 521. - Das kontrastierende „trotzdem“ darf nicht dadurch entschärft und seiner Funktion im Text beraubt werden, daß man V. 42 ein neues Thema einsetzen sieht: als ginge es Johannes hier darum, „der Ehre des Christentums nicht zu nahe zu treten“ (HOLTZMANN, Komm. 228) oder einem „apologetischen Bedürfnis“ entgegenzukommen (BAUER, Komm. 166). VV. 42f ist durch das starke „trotzdem“ mit dem Voranstehenden engstens verknüpft und gehört ausschließlich in den Zusammenhang der hier erörterten Feststellung „Unglaube trotz so großer σημεία“. Zu dieser Feststellung stellt VV. 42f nicht bloß eine „einschränkende Bemerkung“ (HOLTZMANN, ähnlich BAUER) dar, sondern - zunächst - einen glatten Widerspruch!

Aus dem Kontext von V. 42 geht hinreichend deutlich hervor (und wird deshalb nicht mehr ausdrücklich erwähnt), daß die Obersten - wie auch alle anderen - *aufgrund der σημεία* an ihn glaubten (vgl. auch 3,2; 9,16b bzw. 2,23-25. 6,14f; 10,40-42; 11,45; 12,18).

⁹⁵ Vgl. WENGST 101-104.

⁹⁶ V. 42: ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν ist sicher nicht zufällig Aorist (hier mit ingressivem Aspekt) gegenüber den durativen Imperfekta οὐκ ἐπίστευον V. 37, οὐκ ᾔδυναντο πιστεῦειν V. 39 und οὐκ ὁμολόγουν in V. 42. Entsprechend konstatiert der Aorist ἡγάγησαν V. 43 das Ergebnis ihrer - aus Furcht vor Sanktionen - faktisch gegen den Glauben gefällten Entscheidung: sie hatten (schließlich) lieber gehabt... (egressiver Aorist).

⁹⁷ Richtig stellt Becker zu 12,42 fest: „Auch dieser Glaube ist also Unglaube und unterliegt demselben Urteil wie 12,39f.“ (BECKER, Komm. 4/2 412). Der Glaube der Obersten kann nicht irgendwie positiv gedeutet werden, wie es Wilkens (wohl von seiner Theorie einer Geschichte des Glaubens im Johannesevangelium her) tut: darin enthülle sich die „Schöpferkraft der Doxa Gottes ... in ihrer Mächtigkeit“ (WILKENS, Zeichen 118; allerdings wohl nur in eigentümlicher Verhüllung, insofern jene ja das von Johannes als Glau-

Es wird hier also die in V. 41 angeklungene *prinzipielle Antithetik* Gott/Kosmos expliziert als *Entscheidungsalternative* zwischen δόξα τοῦ θεοῦ und δόξα τῶν ἀνθρώπων⁹⁸: unter dem das Johannesevangelium beherrschenden Gesichtspunkt des Glaubens⁹⁹ schließt die Entscheidung für das eine das andere aus.¹⁰⁰

Wenn hier also durch Präzisierung von πιστεῦν i. S. eines μᾶλλον ἀγαπᾶν der δόξα τοῦ θεοῦ die Möglichkeit, ja - angesichts einer konkreten Situation: die Notwendigkeit der Entscheidung des Menschen betont wird, fällt ein neues Licht auf die in V. 41 offenbar noch nicht vollständig erhellte Verstockungstheorie VV. 38-40: Jesu σημεῖα besaßen für *alle* (auch die Obersten!) glaubensbegründende Evidenz, d.h. sie konnten und sollten - als einmalig große Mirakel - echten Glauben begründen (V. 37)! In ihnen war sichtlich der „Arm Gottes“ (V. 38) am Werk! Der Unglaube geht demnach voll zu Lasten des Menschen, der die σημεῖα sieht und doch nicht die notwendigen radikalen Konsequenzen daraus zieht, also: im eigentlichen Sinne „glaubt“. Diese letztlich ausbleibende Umkehr (στρέφεισθαι, V. 40e) - welche das ἰσχύει Jesu vereitelt (V. 40e) - verrät mangelnde Wahrnehmung mit dem *Herzen* (νοεῖν τῇ καρδίᾳ, V. 40d), die bei der Evidenz der „Zeichen“ nur so zu erklären ist, daß die Augen - geradezu contra naturam¹⁰¹ - nicht sehen (ἰδεῖν τοῖς ὀφθαλμοῖς, V. 40c), also Augen und Herz schließlich von Gott selbst verschlossen zu sein scheinen und dem faktischen Verhalten der Men-

benskriterium begriffene öffentliche Bekenntnis nicht wagten!). Daß sich „in dieser Mächtigkeit der Doxa des Christus“ gar „ein Stück Universalismus selbst angesichts der Verstockung des Menschen“ äußere (ebd.), ist ein dann zwar möglicher, allerdings auch ebenso unklarer (was ist „ein Stück Universalismus“?) wie sicher nicht-johanneischer Gedanke (s. 12,48). Glaube und Heil wird von Johannes gerade nicht unpersönlich-deterministisch verstanden.

⁹⁸ In dieser grundlegenden Frage mit BULTMANN, Komm. passim gegen die liberale, von KÄSEMANN (Wille 61-64) aufgegriffene und neuerdings wieder pointiert von SCHOTTROFF (Der Glaubende und die feindliche Welt, WMANT 39, 1970) vertretene These, das Johannesevangelium sei „(naiv-)doketisch“ und grundlegend geprägt von einem „gnostischen Dualismus“ (vgl. dazu unten Anm. 104f).

⁹⁹ „Wenn man das ganze Joh-Ev überschaut, erkennt man die eminente Bedeutung, die der Evangelist dem Glauben beimißt. Kommt man von den syn. Evv her, so fällt schon rein äußerlich auf, wie oft hier von ‚Glauben‘ gesprochen wird (98mal gegenüber 11mal bei Mt, 14mal bei Mk, 9mal bei Lk)... Auch nach Art und Sinn ist ‚Glauben‘ bei Joh weit über die Syn hinausgewachsen, da es bei diesen noch stärker an die Situation gebunden (Glaube bei Heilungswundern) bzw. als charismatische Kraft verstanden ist (Mk 11,22 parr), bei Joh aber als grundlegende allumfassende Entscheidung und Haltung gegenüber dem eschatologischen Gottgesandten und seiner heilbringenden Offenbarung erscheint.“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 508).

¹⁰⁰ Ausdrücklich in 5,44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;

¹⁰¹ Vgl. das starke, singuläre θαυμαστόν in 9,30 („Darin liegt doch das Verwunderlich-Anstößige, daß ihr nicht wißt, woher er ist, und meine Augen öffnete er! Wir wissen...“).

schen nach auch wirklich sind (V. 40a.b).¹⁰² Jesaja sah angesichts der δόξα des Präexistenten, wie sie in den σημεῖα des Irdischen den Menschen begegnet, die fatale Reaktion voraus (V. 41) und konnte sie nur so, als von Gott verhängte Verstockung, deuten. Fatal ist diese Reaktion deshalb, weil sie als „Nicht-Umkehr“ (zu Jesus!) den Empfang des eschatologischen Heils, welches zu bringen Jesu Auftrag ist („...und ich sie heile.“ V.40e; vgl. 47b), unmöglich macht. Dann aber fungiert V. 40a.b (Verstockung durch Gott) nicht als theologische Prämisse, die schließlich doch noch den unverständlichen Unglauben der Welt erklärt. Die Prämisse ist vielmehr die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen angesichts überzeugender „Zeichen“¹⁰³, und die sich aus dem faktischen Verhalten und Entscheiden der Menschen erst ergebende Verstockungstheorie eine Grenzaussage, die in äußerster Zuspitzung die bedrängende Frage V. 38 wiederholt:

„Herr, wer glaubt unserer Botschaft?
Und wem ist der Arm des Herrn offenbart?“

Nach V. 42 lautet diese Frage: Warum haben die Obersten (und das Volk, s. z.B. 9,22f) nicht *wirklich* geglaubt, d.h. auch öffentlich bekannt (stattdessen: οὐχ ὡμολόγουν), obwohl sie doch in den σημεῖα die Legitimation Jesu erkannt hatten (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν)?

Die Antwort in VV. 42f lautet gerade nicht im Sinne eines kosmischen Dualismus¹⁰⁴, was nach V. 41 - für sich betrachtet - denkbar wäre (aber

¹⁰² Es wurde bereits bemerkt, wie stark der Evangelist dieses Jesaja-Zitat nach seinen Bedürfnissen umgestaltete. So hat er schon hier in der Parallelisierung und Zuordnung von „Sehen mit den Augen“ und „Wahrnehmung mit dem Herzen“ die VV. 42f veranschaulichte Differenzierung zwischen scheinbarem und echtem Glauben vorbereitet: wahrer Glaube sah eben nicht nur mit den optischen Sinnesorganen, sondern - infolgedessen (vgl. auch den Aufbau: τετύφλωκεν ... καὶ ἐπώρρωσεν, ἵνα μὴ ἴδωσιν ... καὶ νοήσωσιν!) - auch mit dem Herzen, war also restloses, die ganze Person umfassendes Vertrauen in den, der derartig große Mirakel tat. Eben dies *vollständige* Vertrauen drückt V. 40e mit στρέφειν (,,sich umwenden“, „sich bekehren“) und V. 43 mit dem μάλλον ἀγαπᾶν der Doxa Gottes aus: gemeint ist damit das tatsächlich ausbleibende *wirkliche* πιστεῖν V. 37 gegenüber dem nur scheinbaren „Glauben“ der Obersten und des Volks V. 42.

¹⁰³ Im allgemeinen wird gesehen, daß die „Verstockungstheorie“ VV. 39f hier gerade die Entscheidung des Menschen aufs stärkste herausstellt und zum Glauben provozieren will (z.B. BULTMANN, Komm. 347f; richtig betont SCHNEIDER, Komm. 236, daß es Johannes hier um „das Merkmal der radikalen Entscheidung“ des Glaubens gehe). Aber ebenso regelmäßig wird die bedeutsame Tatsache, daß diese Theorie und Provokation des Lesers zum Glauben auf dem Hintergrund von *Jesu σημεῖα* entsteht und also unüberhörbar eine bestimmte Art von „Wunderglauben“ proklamiert wird, in irgendeiner Weise abgemildert oder gar übergangen (vgl. die Kommentare zu V. 37!).

¹⁰⁴ So m.E. - jedenfalls der Sache nach - SCHOTTROFF, Glaubende 255f. 295f, auch wenn sie den *Ausdruck* „kosmischer Dualismus“ für die johanneische Konzeption zurückweist (a.a.O. 236f) und stattdessen von einem (existential zu verstehenden) „mythischen“ Dualismus wie in der Gnosis redet. Insofern der „mythische Dualismus“ allerdings auf dem Gegenüber *zweier Wirklichkeiten* beruht („Für Johannes gibt es zwei

auch dort nicht gemeint ist). Nicht „falsches Sehen“ aufgrund mangelnder Disposition, sondern größere Liebe zu menschlicher statt zu göttlicher Doxa, wie sie im Ausweichen vor den aus dem Glauben an Jesu resultierenden Konflikten mit der Umwelt (vgl. die Konfliktszene 9,24-38) zum Ausdruck kommt, ist der Grund des Unglaubens.¹⁰⁵ Nachdem Jesus durch seine σημεῖα als Gesandter ἀπὸ θεοῦ, als in Einheit mit Gott Handelnder (s. 3,2) ausgewiesen war, hätte sich echter Glaube auch angesichts von Verfolgung und sogar Todesbedrohung (16,29) im öffentlichen Bekenntnis zu Jesus erwiesen. Dann aber besagt

V. 37, daß dieser radikale Glaube durch die σημεῖα geweckt werden *konnte und sollte*, und

VV. 38-41, daß sie als allgemein wahrnehmbare, als den menschlichen Sinnesorganen zugängliche Phänomene (vgl. V.V. 35f) - d.h. als Mirakel - eben *solchen radikalen Glauben* hätten begründen *müssen*!

So deutet die mit der Verstockungstheorie nur noch gesteigerte Spannung zwischen erwartbarem Glauben und zu konstatierendem Unglauben

Wirklichkeiten“ [a.a.O. 255]: eine „innerweltliche“ und eine „himmlische“, ebd.), verschwindet doch wohl die *sachliche* Differenz zum „kosmischen Dualismus“ nahezu vollständig (natürlich ist auch ein *kosmischer* Dualismus existential zu interpretieren!). - S.a. folgende Anm.

¹⁰⁵ Gegen Schottroffs These, Johannes unterscheide im Blick auf Jesu σημεῖα zwei Arten des Sehens: „richtiges“ Sehen würde den nicht-weltlichen Gehalt des „Zeichens“ sehen, „falsches“ Sehen wäre die Wahrnehmung der σημεῖα als „innerweltliche Wunder“, als Mirakel (s. SCHOTTROFF, Glaubende 251-254). Diese Unterscheidung zeige, daß die Wunder Jesu (wie auch Jesus selbst) bei Johannes in einen (gnostischen) Dualismus zweier Wirklichkeiten im Rahmen des *Gegensatzes* von Gott und Welt (s. a.a.O. 253) eingezeichnet seien (a.a.O. 255f). Demnach hätten die σημεῖα *als sinnlich wahrnehmbare Wunder* keine glaubensermöglichende Funktion, im Gegenteil: das Wunder verdeckt eher die - *nur dem Glaubenden sichtbare* - Offenbarung im „Zeichen“ (ebd.).

Dagegen spricht nicht nur die engagiert-spannungsvolle Art des Gedankengangs 12,37-43 (welche sich wohl kaum mit der dem vierten Evangelisten von KÄSEMANN 131 zugeschriebenen „ehernen Kälte“ vereinbaren läßt), sondern auch dessen Inhalt: Glaube und Heil waren aufgrund der σημεῖα gerade auch für die Nicht-Glaubenden *prinzipiell* möglich und nur *de facto* - nicht etwa durch „falsches“ Sehen, sondern infolge mangelnder „Bekehrung“ i. S. radikaler (Leidens-)Nachfolge! - ausgeblieben. Daß Johannes in 12,37 „ein grundsätzliches Verdikt ... über allen Glauben angesichts der irdischen Existenz Jesu“ (die Jünger eingeschlossen!) ausgesprochen habe (SCHOTTROFF 252), läßt sich doch nur bei Ausblendung des engen inneren Zusammenhang des ganzen Passus 12,37-43 und unter Absehung vom konkreten Kontext, insbesondere von dem voranstehenden, dann ebenfalls völlig unverständlichen (oder etwa zynischen?) Appell Jesu zum Glauben „solange ihr das Licht [sc. Jesus!] habt“ in 12,36 (s. auch oben im Text zu V. 37), behaupten.

Daß Jesu σημεῖα durchaus mehr sind als „nur“ Mirakel und ihre hintergründige Dimension von größter Bedeutung ist (s.u.), ist allerdings zutreffend. Nur bedeutet dies für Johannes noch nicht eine Abwertung ihrer massiven miraculösen Realistik und des dadurch veranlaßten πιστεῖν.

angesichts der σημεῖα auf folgende, vom Evangelisten bewußt hervorgehobene Aspekte des öffentlichen Wunderwirkens Jesu:

1. Das Wunder soll Glauben begründen.

Die allen sichtbare miraculöse Seite der „Zeichen“ hat eminent glaubensbegründende Kraft: Die σημεῖα waren - für das zweifelnd-kritische Volk V. 34 wie für die Obersten V. 42 und alle anderen Menschen - evidente Ausweise Jesu als eschatologischem Gesandten. D.h., sie hätten wegen der σημεῖα i. S. von Mirakeln glauben *müssen*. Wunderglaube wird hier nicht etwa kritisiert oder nur geduldet, sondern vielmehr gefordert und sein Ausbleiben beklagt.

2. Wunderglaube ist nicht gleich Wunderglaube.

Wirklicher, jedoch unbegreiflicher Weise (!) zumeist ausbleibender Glaube aufgrund der σημεῖα nimmt auch die Konflikte, die durch die faktische Alternative zwischen δόξα τῶν ἀνθρώπων und δόξα τοῦ θεοῦ entstehen, auf sich und wendet sich mit aller Konsequenz zum Offenbarer (Wunderglaube). So erst wird der Glaubende „Sohn des Lichts“ (12,36).

Kritisiert wird ein Wunderglaube nicht deshalb, weil er am Mirakel Anhalt findet, sondern weil er - als bloß kurzfristiger Reflex auf die miraculöse Sensation, als bloßer Wunderglaube - von dort her nicht die Entschiedenheit und Kraft entwickelt, den Glauben an Jesus im äußerstenfalls tödlichen Konflikt mit der Umgebung zu bekennen und also wahrer Glaube (eben: Wunderglaube) zu sein.

3. Jesu σημεῖα stehen in einer Reihe mit den großen, machtvollen Taten Gottes in der Geschichte Israels.

Auch in den σημεῖα war der βραχίων κυρίου präsent. Damit wird eine tiefere Dimension und Bedeutung von Jesu Wundern markiert, die sie als Ermöglichung und Gabe des eschatologischen Heils zugleich kenntlich werden läßt (VV. 35f und V. 46: φῶς/σὸς-τῆς-Μεταφορικῆς; s.a. VV. 47. 49f). Jesu „Heilen“ (V. 40e) ist doppelsinnig: es ist sowohl konkretes sichtbares Heilungswunder, Restituierung irdischen Lebens, als auch Vermittlung der ζωῆ (nämlich durch den massiven, ja eigentlich unüberwindlichen Anstoß zum πιστεύειν im „Zeichen“).

Die auffälligen, weil im Kontext der Wundertaten Jesu unpassenden Notizen „wegen der *Pharisäer*“ und „damit sie nicht *aus der Synagoge ausgeschlossen* würden“ (V. 42), sind unmittelbar an den nachgeborenen Leser gerichtete Hinweise. Nicht darstellerisches Ungeschick, sondern absichtlicher, auf den Leser berechneter Anachronismus (vgl. 9,22f.34!) liegt vor: die Entscheidungs- und Scheidungswirklichkeit angesichts der σημεῖα Jesu gilt auch in späterer Zeit, welche die „Zeichen“ nicht mehr in Form eines

sinnlich wahrnehmbaren Geschehens, wohl aber in der bestimmten literarischen Form dieses Evangeliums vor Augen hat (s. 20,30). Der Autor will dem Leser zeigen, daß es in seiner konkreten Bedrängnis angesichts „so großer Zeichen“ auch um *sein* πιστεύειν und damit um *sein* Heil geht (s. 20,31). Die durch Jesu σημεῖα entstehende „kritische Situation“ ist eben auch die Situation des *Lesenden*!¹⁰⁶ - So erweist sich die Reflexion 12,37-43 als indirekte Anrede, als dringender Appell an den Leser, in seiner Situation aller Anfeindung zum Trotz sich zu Jesus, dem durch „Zeichen“ ausgewiesen Gesandten Gottes, zu bekennen, die δόξα bei Gott der δόξα bei den Menschen vorzuziehen und so selber das im Glauben ergriffene Heil („Licht“) zu behalten.

3.3 Weitere Aussagen über die „Zeichen“

Daß die σημεῖα *sichtbare* Offenbarungen Jesu als des eschatologischen Gesandten waren, die *Glauben an ihn* und seine Botschaft wecken konnten und sollten, kommt auch an anderen Stellen deutlich zum Ausdruck.

1,50f: Auf das Bekenntnis Nathanaels („Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels!“, 1,49) fragt Jesus erstaunt:

„Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem
Feigenbaum sah, glaubst du?
Du wirst Größeres als dies sehen!“

Bemerkenswerterweise weist Jesus weder das auf der Erfahrung seines wunderbaren Wissens gründende Bekenntnis Nathanaels zurück, sondern bestätigt es vielmehr indirekt, indem er ausdrücklich feststellt: πιστεύεις¹⁰⁷, noch beginnt er eine Offenbarungspredigt vor dem Glaubenden, um ihn von einer niedrigeren zu einer höheren Glaubensstufe mit vertiefter Erkenntnis seiner Person und seiner soteriologischen Funktion zu führen. Sondern Jesus macht deutlich, daß zu *diesem Zeitpunkt* der *eigentliche* Anlaß

¹⁰⁶ Der Evangelist beabsichtigt also mehr und anderes, als bloß „den Lesern einen Durchblick auf die Verhältnisse ihrer eigenen Zeit und Umgebung“, indem er „mit der ganzen Schlußbetrachtung von 12,37-43 ein vernichtendes ... Urteil über die jüdischen Gemeindeführer“ ausspricht (so SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 522). Primär geht es ihm als Autor um einen Durchblick des Lesers auf dessen eigene Situation vor Gott. Diesem Ziel dienen auch in erster Linie die (zahlreichen!) Anachronismen, d.h. die Transponierung von Motiven aus seiner, des *Erzählers* Zeit in die Zeit der *Erzählung* (vgl. dazu MARTYN 24-89): Aspekte der Lebensverhältnisse des Lesers werden in den dargestellten Zusammenhang (hier: „Zeichen“ - Glauben - Heil) eingezeichnet, um ihm die aktuelle Relevanz des Dargestellten zu Bewußtsein zu bringen.

¹⁰⁷ S. SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 317. Ein tadelnder Ton fehlt dieser Frage, die auch als Aussage gelesen werden kann, s. BULTMANN, Komm. 74 A. 2.

zum Glauben an ihn und zu christologischen Prädikationen (1,49) noch gar nicht gegeben ist: Er verheißt dem Akklamierenden, dieser werde künftig $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$ sehen ($\acute{o}\rho\acute{\alpha}\nu$). D.h., Jesus weist auf Ereignisse voraus, die a. *sichtbar* sind, b. zeitlich *nach der Berufungsszene* kommen, c. „größer“ sind, also - jedenfalls auch - *in mirakulöser Hinsicht über wunderbares Fern-Sehen hinausgehen* (auf welches das Demonstrativum ja in erster Linie zurückweist) und die vor allem d. erst *eigentlich glaubensbegründende Offenbarungen von Jesu Hoheit* (s. 1,49) sind - Merkmale, die zusammen genommen allein auf die $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ Jesu zutreffen.¹⁰⁸

Daß 1,50 in diesem Sinne tatsächlich von den „Zeichen“ Jesu die Rede ist, wird nicht erst durch das direkt anschließende Kana- $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ ¹⁰⁹ und dann ausdrücklich durch 2,11 („er offenbarte seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ “; „die Jünger faßten Glauben an ihn“; dazu unten) bestätigt. Bereits das folgende, an den ganzen Jüngerkreis adressierte Amen-Wort 1,51 verdeutlicht dies, indem hier das $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega$ theologisch präzisiert wird: die „größeren Dinge“ sind demnach *sichtbarer* (wieder $\acute{o}\rho\acute{\alpha}\nu$!) *Ausdruck von Jesu ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott* - eben dieses sind ja Jesu $\epsilon\gamma\gamma\alpha$, seine „Zeichen“ (s. 5,19-21).¹¹⁰ Durch die (indirekte) Selbstbezeichnung Jesu als $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ ¹¹¹ und das alttestamentliche Bild von der Himmelsleiter wird die eschatologische Dimension und Funktion der nun folgenden $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ angedeutet: Jesus *ist* der Menschensohn, über ihm *ist* der „Himmel“ geöffnet, d.h. seine Gegenwart *ist* das analogielose Eschaton, das in seinen analogielosen Wundertaten (15,24) sichtbare Gestalt gewinnt.¹¹² Ja, in einem geradezu wörtlichen Sinne *ist* der „Menschensohn“ - eben *als* $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}$ - die Leiter zum Himmel:

¹⁰⁸ Vgl. zum $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$ 1,50 auch die fast identische Wendung $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\gamma\gamma\alpha$ in 5,20, welche auf das „Zeichen“ der Blindenheilung 5,1ff und vorausgegangene $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (vgl. die Jerusalemer „Zeichen“ in 2,23) zurückweist und demnach wie 1,50 mit den künftigen „Größeren als diese (Werke)“ auf künftige (größere) $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ vorausweist.

¹⁰⁹ Richtig sieht BROWN (Komm. I 88), daß mit dieser Verheißung Jesu die folgende Kana-Szene vorbereitet wird.

¹¹⁰ Nachdem er auf die Bedeutung des „Sehens“ in den Jüngerberufungsszenen 1,19ff aufmerksam gemacht hat, bemerkt Hahn: „Nicht zufällig mündet der ganze Abschnitt in das Menschensohnlogion V. 51 ein, weil damit sowohl verdeutlicht werden kann, was das ‚Sehen der Herrlichkeit‘ (in 1,14; C.W.) besagt, als auch hinsichtlich der Jünger eine volle Entsprechung zu dem ‚Sehen‘ des Täufers angezeigt wird. ... Das eigene ‚Sehen‘ des Jüngers holt gleichsam das auf, was ihm durch das bereits abgelegte Zeugnis vorangeht. Das ‚Sehen‘ der Jünger ist daran gebunden, daß Jesus ihnen weiterhin ‚seine Herrlichkeit offenbart‘; aufgrund seiner ‚Zeichen‘ kommen sie zum Glauben (2,11).“ (HAHN, Sehen 127).

¹¹¹ Zur Bedeutung dieses ursprünglich apokalyptischen Titels (vgl. Mk 13,26 parr; 14,26 parr) und zu seiner Uminterpretation an dieser Stelle s. SCHULZ, Komm. 43f.

¹¹² S. auch Jesu auf das vorangegangene $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ 9,1-7 zurückweisende Wort an den Geheilten „Du *hast* ihn (sc. den $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$!) *gesehen*“ (9,36; vgl. dazu unten die Auslegung von Kap. 9).

denn der *durch seine „Zeichen“ hervorgerufene* Glaube an Jesus als den Menschensohn (s. 9,35-38!¹¹³) *ist* das Heil, ist die ζωὴ αἰώνιος (5,24).

2,11, der Schlußvers des Kana-σημείον, ist demnach im Zusammenhang mit der Verheißung 1,50f zu betrachten:

Dies tat Jesus als Anfang der Zeichen zu Kana in Galiläa,
und er offenbarte seine Herrlichkeit.
Und seine Jünger glaubten an ihn.

Hier ist nun im Rahmen der johanneischen Erzählung *zum ersten Mal ausdrücklich und uneingeschränkt vom Glauben der Jünger die Rede* (in 1,50 wird das πιστεύειν des Nathanael gerade als ein „voreiliger“ Glaube gekennzeichnet, s.o.)¹¹⁴, und zwar im Anschluß an *Jesu erstes ποιεῖν*, das als ein „Zeichen“, mehr noch: *als der Auftakt zu einer ganzen Folge entsprechender Taten* (ἀρχὴ τῶν σημείων, V. 11a) gekennzeichnet ist. Alle diese im Schlußvers eigens notierten Momente erweisen den exemplarischen Charakter der Szene 2,1-10. - Dem *Leser* ist von 1,14 (... ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ...) her die tiefe Bedeutung des ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (V. 11b) vor Augen: dieses erste Wunder Jesu ist die ἀρχὴ des Offenbarungs- und Erlösungswerkes des fleischgewordenen λόγος.¹¹⁵ Auf der Ebene von *Jesu und seinen ersten Jüngern* ist nur der demonstrative Charakter der „größeren“ Taten, eben der miraculösen σημεία, konstitutiv: dahin weist sowohl Jesu Wort 1,50f (s.o.) als auch bereits die Form der *Wundererzählung* 2,1-10 selbst. Von daher wird man V. 11b („...und offenbarte seine δόξα“) zusammen mit V. 11a („Dies tat Jesus als die ἀρχὴ der σημεία...“) als eine

¹¹³ Vgl. als Kontrastfolie die *entsprechend kritische* Reaktion Jesu 1,50 auf Glauben und Bekenntnis des Nathanael 1,49 (s.o.)!

¹¹⁴ Deshalb wird ἐπίστευσαν *ingressiver* Aorist sein: „sie faßten Glauben an ihn“, nämlich unmittelbar auf die ἀρχὴ τῶν σημείων hin. Beginn der Wunder und Beginn des „Glaubens“ (der *Jünger!*) fallen nicht zufällig zusammen und bilden so den Anfang von Jesu öffentlichem Auftreten in der Welt. Vielmehr verweist diese *szenische* Zusammenordnung auf eine enge *sachliche* Zusammengehörigkeit. Nicht zuletzt sollen ja auch die *Leser* aufgrund der σημεία Jesu - genauer: der hier schriftlich dargestellten - zum Glauben kommen (20,31) und so auch in dieser Hinsicht dem *Vorbild der ersten Jünger Jesu* entsprechen.

¹¹⁵ Michel weist auf die „erhöhte Bedeutung“ der ἀρχὴ im antiken und „erst recht im biblischen Denken, das einen realistischen Grundzug hat“ (MICHEL 20), hin. „Im Anfang“ ist der Ausgangspunkt einer Bewegung, die Wurzel des Lebensvorgangs gegeben, schon hier ist eine Vorentscheidung gefallen, die den geschichtlichen Verlauf bestimmt...“ (ebd.). - Bei Johannes wird man allerdings von 1,1 her noch von einer besonderen Betonung der ἀρχὴ sprechen müssen: wie der λόγος den absoluten „Anfang“ überhaupt markiert, so das Kana-σημείον den „Anfang“ des endzeitlichen Heilswirkens Jesu (des λόγος σὰρξ γεννόμενος), als ἀρχὴ seiner Selbstoffenbarung (φανεροῦν τὴν δόξαν αὐτοῦ) in Form der Glauben und damit Heil evozierenden σημεία.

direkt an den Leser gerichtete kommentierende Notiz¹¹⁶ verstehen müssen und nicht mehr zu der erzählerisch-dramatischen Darstellungs- und Verstehensebene 1,19-2,10.11c zählen können. Tatsächlich bezeichnet die ausdrückliche Feststellung des Jüngerglaubens in 2,11c eine nach 1,19ff und besonders nach 1,50f dramaturgisch plausible Reaktion: Erster Glaube der Jünger an Jesus aufgrund eines ersten sichtbaren Mirakels Jesu - und *nicht*, wie man meinen könnte, wenn man 2,11b statt als Kommentierung als Teil der Erzählung behandelt, aufgrund von Jesu „Offenbarung seiner (physisch ja gar nicht wahrnehmbaren) δόξα“.¹¹⁷

Exkurs: Σημεῖα und δόξα

Bereits hier wird sichtbar, daß bei der Analyse der johanneischen Darstellung der grundlegende Unterschied zwischen der *Ebene des Erzählten* (Handeln des Irdischen, Reaktionen der Zeitgenossen) und der *Ebene des Erzählers* (kommentierende Bemerkungen, Reflexionen über das Erzählte) genau zu beachten ist¹¹⁸: Auf der Ebene des Erzählten ist allgemein - auch den Jüngern - die tiefe inhaltliche Bedeutung der σημεῖα: Offenbarung göttlicher „Herrlichkeit“, noch verborgen (so daß dieser Aspekt auch kein Movens im erzählten Geschehen darstellt und darstellen kann).

Dafür spricht etwa der Umstand, daß von Jesu δόξα vor allem an rückblickend-kommentierenden Stellen die Rede ist: Im hymnischen Prolog bekennt eine Gruppe, in die sich der Evangelist einschließt: „Der Logos wurde Fleisch und wohnte unter uns; und wir sahen seine δόξα, eine δόξα wie die des Einziggeborenen vom Vater: voll Gnade und Wahrheit.“ (1,14). Für den Leser stellt dies einen deutlichen Wink dar, wie er den im folgenden beschriebenen Weg Jesu zu verstehen hat: dieser ist der in die Welt gekommene präexistente λόγος, der hier als σὰρξ γεννόμενος bestimmten Menschen (u.a. dem Evangelisten) seine eigentümliche δόξα anschaulich machte. Doch ist der Evangelist (und durch ihn der Leser) mit diesem Wissen den Zeitgenossen Jesu offenbar ebenso voraus wie der Prophet Jesaja, von dem es 12,41 heißt, daß er die merkwürdige Ablehnung Jesu prophe-

¹¹⁶ Vgl. 2,17. 21-22; 6,6; 7,5. 30c(= 8,20b). 39; 9,22b; 10,6; 11,5. 13; 12,33 (vgl. 21,19); 21,23 u.ö. - Signifikant für die unmittelbare Wendung an den Leser ist der *erläuternde Ton* der Notiz, aber auch ihre *Bedeutungslosigkeit* für den weiteren Verlauf des erzählten Geschehens.

¹¹⁷ Vgl. auch bei den Jüngerberufungen Kap. 1 die Formulierungen ἔρχεσθε καὶ ὁψεσθε (V. 39), εἶδαν καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν (ebd.), ἔρχου καὶ ἴδε (V.46); s. dazu HAHN, Sehen 126f.

¹¹⁸ Die für jedes literarische Werk bezeichnende prinzipielle Differenz dieser Ebenen ist dem Evangelisten eben nicht nur als eine unumgängliche Gegebenheit bewußt (s.a. 20,30ff!), sondern sie wird von ihm auch effektiv in den Dienst seiner Darstellung genommen, wie die zahlreichen kommentierenden Einschübe verraten (vgl. oben Anm. 116), in denen ein zur Zeit Jesu ausdrücklich noch nicht vorhandenes tieferes Verständnis einer Tat (z.B. 2,17) oder eines Wortes Jesu (z.B. 2,21f) in unübersehbarer Weise *dem Leser* mitgeteilt wird. - Daß im übrigen die bewußte und genaue *Unterscheidung* der beiden Ebenen nicht einfach nur in bloßer *Nebeneinanderordnung* in der Darstellung (hier: Erzählung - dort: kommentierende Notiz) zum Ausdruck kommt, daß vielmehr der reflektierte Umgang mit ihnen die Darstellung tief prägt, wird im weiteren Verlauf der Analyse immer wieder deutlich werden.

zeite, „weil er seine δόξα sah“. Wie der erklärende Ton dieser Bemerkung zeigt, ist sie direkt an den Leser gerichtet: *er* soll ein Verständnis des nach 12,37 insgesamt erfolglosen σημεῖα-Wirkens Jesu bekommen. Denn aus dem Kommentar 2,11a.b weiß der Leser ja (und nur er!), daß Jesus in den „Zeichen“ tatsächlich seine „Herrlichkeit“ offenbart hatte.

Solches Verständnis der Taten (und Reden) Jesu ist allerdings tiefere Erkenntnis aus der Retrospektive: In der Erzählung selbst, also zur Zeit Jesu, beweisen selbst die Jünger immer wieder profunde Unkenntnis des eigenartigen göttlichen Wesens Jesu (vgl. 4,33f; 11,8f) und ein gewaltiges Mißverständnis seiner Worte (s. 11,16; 13,36; 14,5.8). Das aber wäre ganz unverständlich, wenn die Jünger bereits beim ersten „Zeichen“ in Kana die darin *offenbarte* göttliche δόξα Jesu auch „gesehen“, d.h. als solche wahrgenommen hätten!

Darüberhinaus zeigt 11,40 („Sagte ich Dir nicht: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?!“), daß die δόξα im σημεῖον (auch) zur Zeit des Irdischen nicht einfachhin anschaubar ist: Selbst für die Jesus nahestehende Martha gilt, daß sie *nur glaubend* die göttliche δόξα (in der bereits angebahnten Totenerweckung - also wie 2,1ff *im Wunder*) „sehen“ werde.¹¹⁹

Nicht zuletzt ist auch zu beachten, daß die „Verherrlichung“ Jesu erst in seiner „Erhöhung“ am Kreuz stattfindet (7,39; 12,23; 17,1), und insbesondere dies, daß Jesus erst *nach seinem Weggang* vom „Geist der Wahrheit“ - nur vor seinen Jüngern, also: vor *Glaubenden!* - „verherrlicht“ wird (16,14).

Somit ist zunächst festzuhalten, daß nach der johanneischen Darstellung Jesu „Zeichen“ nicht nur eine demonstrativ-mirakulöse, sondern auch eine bestimmte, mit „normalen“ Augen nicht sichtbare Dimension besitzen: die in seinen Wundertaten „offenbarte“ göttliche δόξα. Sie kann erst nach Passion und Geistverleihung „gesehen“ werden. Während diese Dimension den Zeitgenossen Jesu per se nicht zugänglich ist und für sie „nur“ das sichtbare Mirakel entscheidendes Glaubensmotiv ist (und sein soll, s. 1,50; 12,37-40!), wird der Leser durch entsprechende Hinweise des Evangelisten - d.h. auf der Ebene des literarischen Werkes - mit Nachdruck auf sie aufmerksam gemacht (s. 12,41).

In diesem Sinn kann man von einer charakteristischen *Zweidimensionalität* der „Zeichen“ reden, von der die Wunderdarstellung in Erzählung und Kommentierung geprägt ist. Zwischen der „Ebene des Geschehens“ (Jesus; seine Zeitgenossen) und der „Ebene des vollen Verständnisses“ (der „Verherrlichte“; der Evangelist und - durch ihn - der Leser!) besteht eine klar bezeichnete Differenz. Beide Ebenen überlagern sich sachnotwendig in der *Darstellung Jesu*, seiner Worte¹²⁰ und Taten - was u.a. zu den zahlreichen, typisch johanneischen Mißverständnissen (z.B. 2,19-22) führt -, denn Jesus ist der *fleischgewordene Logos* (1,14).

¹¹⁹ Im folgenden wird übrigens mit keiner Silbe mehr darauf eingegangen, ob denn Maria schließlich die δόξα im Wunder sah oder nicht (was allerdings eher ein Hinweis darauf ist, daß dies *nicht* der Fall war, als das völlig singuläre Gegenteil; s.a. unten die Auslegung von 11,1-46). Offenbar ist Johannes an dieser Frage weniger interessiert als an dem - dramatisch geschickt plazierten - Hinweis für den Leser, daß πιστεύειν Voraussetzung für das ὁρᾶν der „Herrlichkeit“ ist.

¹²⁰ Häufig redet Jesus wie aus einer deutlich späteren (des Evangelisten) Perspektive, welche zur Situation nicht paßt (z.B. in 3,11; in der stehenden Redeweise von „eurem/ihrem Gesetz“ u.a.)

Daß das demonstrative σημεῖον - als Ausweis und Bestätigung des von Jesus erhobenen Anspruchs gegenüber seinen Zeitgenossen (d.h. auf der Ebene des Erzählten) - wahres πιστεύειν begründen kann und soll, kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß Jesus sich wiederholt in diesem Sinne auf diese seine ἔργα beruft:

Den Vorwurf der Gegner, er lästere Gott, indem er Gott als seinen Vater bezeichne und sich selbst damit zu Gott mache (10,33), entkräftet Jesus zunächst durch Auslegung eines Schriftworts (10,34-36), und fährt in 10,37f fort:

„Wenn ich nicht die Werke meines Vaters tue,
(dann) glaubt mir nicht!
Wenn ich (sie) aber tue,
(dann) - auch wenn ihr *mir* nicht glaubt -
glaubt (wenigstens) den *Werken*,
damit ihr erkennt und Einsicht gewinnt,
daß in mir der Vater ist und ich im Vater!“

Und ähnlich heißt es 14,10f in einem Wort an die Jünger (!):

„Die *Worte*, welche ich zu euch spreche,
rede ich nicht von mir selbst;
aber der Vater, in mir bleibend, tut seine *Werke*.
Glaubt *mir*, daß ich im Vater bin und der Vater in mir!
Wenn aber nicht, (dann) glaubt wegen der *Werke*!

Demnach besteht ein betont enger Zusammenhang zwischen Jesu ἔργα (nämlich seinen Wundern, die „Werke des Vaters“ bzw. „Werke Gottes“ [9,3f] sind) und πιστεύειν: Wenn man auch Jesu ῥήματα (14,10) nicht glaubt, so sind doch seine σημεῖα evidenter Erweis seiner Einheit mit dem Vater.¹²¹ Ja, Jesus beruft sich 10,37 *allein* auf seine ἔργα: täte er sie nicht, sollte man ihm und seinen Worten keinen Glauben schenken. Ohne die „Werke“ Jesu (resp. seine σημεῖα) wäre Glaube an ihn also geradezu illegitim!¹²²

Die „Zeichen“ sind demnach die Legitimation Jesu und seiner Worte vor seinen Zeitgenossen schlechthin. Und zwar legitimieren sie ihn in so unübersehbarer Weise, daß Jesus 15,24f sagen kann:

¹²¹ Die johanneische Argumentation in 10,31-39 beruht auf dem jüdisch-hellenistischen Topos „Nachahmen der Väterwerke“ (sc. zum Erweis der eigenen Herkunft und des eigenen Wesens), s. HEILIGENTHAL, Werke 87-89.

¹²² Dem entspricht 1,50, wo Jesus christologische Prädikation und πιστεύειν (sc. an ihn) *vor* dem ersten σημεῖον als *verfrüht* kennzeichnet und Nathanael (und mit ihm den Leser) auf die folgenden „Zeichen“ als den rechten Anlaß dafür verweist (vgl. dazu oben S. 85f).

„Wenn ich nicht die *Werke* unter ihnen getan hätte,
welche kein anderer je getan hat,
hätten sie keine Sünde;
jetzt aber haben sie (erg.: nicht nur gehört [s. 15,22f],
sondern) auch *gesehen* (nämlich die einzigartigen
ἔργα Jesu, seine σημεῖα)
und haben dennoch sowohl mich als auch meinen Vater
gehaßt.
Aber (erg.: dies ist geschehen), damit das Wort erfüllt
wird, das in ihrem Gesetz steht:
„Sie haßten mich ohne Grund.““

Die *sichtbaren* „Zeichen“, die unter den Menschen geschahen, lassen dem Unglauben keine Entschuldigung mehr. Unglaube angesichts der einzigartigen Wunder¹²³ ist vielmehr das Vergehen der Menschen, von dem her überhaupt erst von ihrer *Sünde* die Rede sein kann: Denn auf dem Hintergrund der σημεῖα wird ihre Ablehnung des Sohnes als unbegründeter Haß, ja als Haß gegen Gott selbst offenbar, d.h. als eine irrationale *Aktivität*, die als solche den Aspekt der Verantwortung und damit des Schuldig-Seins impliziert.¹²⁴ - Solcher eben wegen der σημεῖα unbegründet-irrationale und schuldhaftige Unglaube wird dementsprechend als Erfüllung prophetischer Schriftworte und somit formal und inhaltlich als Gottes unbegreifliches Handeln „erklärt“ (15,25; vgl. 12,38.39f).

Eben dieser Gedanke begegnet auch in **10,25f**, wo Jesus einmal mehr auf die ausweisende und somit glaubensbegründende Funktion der σημεῖα rekurriert und von daher das Ausbleiben des Glaubens schließlich prädestinarianisch deutet. Auf die Frage der Juden, ob er der Messias sei (10,24), antwortet Jesus:

„Ich habe es euch *gesagt*,
und ihr glaubt nicht.

¹²³ Die Einzigartigkeit der Wundertat Jesu dient auch in 9,32 („Seit Anbeginn der Welt hat man nicht gehört...“) als Argument, diesen Wundertäter allen möglichen Einwänden (hier: Sabbatbruch) zum Trotz als παρὰ θεοῦ anzuerkennen, d.h. ihm zu glauben.

¹²⁴ Vgl. dazu SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 132f. - Das zweite καί 15,24 ist kein aufreihendes „und“, wodurch μεμνησθαι bloß einen weiteren Sachverhalt im Leben Jesu (s. Perfektformen!) *neben* dem ἐωράχαιν bezeichnen würde, sondern es ist eine sachlich auf das voranstehende „sie haben gesehen“ bezogene Adversativkonjunktion: Nach den *Reden* Jesu bedeutete der Unglaube schon Sünde und Haß (15,22f), was erst recht nach Jesu *Werken* gilt: „nun haben sie auch gesehen (sc. nicht nur gehört) *und dennoch* haben sie sowohl mich als auch meinen Vater gehaßt“ (15,24). Zu Recht hat außerdem Schnackenburg darauf hingewiesen, daß die Werke (= „Zeichen“) „steigernd an zweiter Stelle genannt (werden), weil sie auf Ungläubige größeren Eindruck machen können (vgl. 10,37f).“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 132).

Die *Werke*, die ich im Namen meines Vaters tue,
eben diese zeugen für mich;
aber ihr glaubt nicht (erg.: trotz der Werke),
*weil ihr nicht von meinen Schafen seid!*¹²⁵

Überdies wird hier einmal mehr die Evidenz der „Zeichen“ als Anstoß zum Glauben höher angesetzt als die Worte Jesu (s. 10,37f; 14,10f) und durch die scheinbar deterministische Begründung V. 26 - ähnlich wie in 12,39f - zum Äußersten gesteigert.¹²⁶ Die Werke „zeugen“ (μαρτυρεῖν) in eindeutiger Weise für Jesus. Ebenso heißt es 5,36:

„Ich habe ein größeres Zeugnis als Johannes:
denn die *Werke*, die mir der Vater gegeben hat,
damit ich sie vollende,
die Werke selbst, welche ich tue, zeugen von mir,
daß der Vater mich gesandt hat...“

Mit dem Ausdruck μαρτυρία kennzeichnet Jesus hier - das geht aus dem argumentativen Zusammenhang hervor - unmißverständlich eine *Legitimationsfunktion* seiner Wundertaten im Blick auf den von ihm erhobenen einzigartigen Anspruch (implizit auch 10,37; s.o.).¹²⁷ Und zwar „bezeugt“, d.h. legitimiert ihn in diesen ἔργα eigentlich *der Vater selbst*, der ihm diese Werke „gegeben“ hat, wie auch ausdrücklich aus den unmittelbar anschließenden Worten 5,37a¹²⁸ hervorgeht:

¹²⁵ Ähnliche prädestinarianische Deutung des Unglaubens trotz evidenter „Werke“ resp. σημεῖα liegt nicht nur in 12,37-43 (s. dazu oben) vor, sondern auch noch in dem auf 6,26f.29 zurückweisenden Wort Jesu 6,36 an das Volk resp. „die Juden“: „Aber ich habe es euch gesagt: Ihr habt mich zwar gesehen (Perfekt!), und doch glaubt ihr nicht (Präsens!).“ Denn auch hier wird der Unglaube angesichts des Sichtbaren (hier: das Brotwunder, vgl. 6,26) mit Prädestination „erklärt“: „Jeder, *den mir der Vater gibt*, wird zu mir kommen...“ (6,37). Wer also *nicht* zu Jesus (als Offenbarer und Heilbringer) kommt, d.h. wer nicht an ihn glaubt, beweist damit, daß er *nicht* Jesus vom Vater gegeben wurde.

¹²⁶ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 384f.

¹²⁷ Zutreffend charakterisiert Schnackenburg den Passus 5,31-47: „Auf die Rede, in der Jesus einen unerhörten Anspruch erhebt, folgt ein Abschnitt, der von seiner Legitimation handelt.“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 168). - Dabei ist der Zusammenhang mit dem vorangehenden σημεῖον (s. den Übergang 5,16-19) nicht zu übersehen: Das Wunder als Sabbatbruch wirft die Frage nach dem Verhältnis des Wundertäters zu Gott und nach seiner Legitimation auf (so auch SCHNEIDER, Komm. 133, mit Hinweis auf den jüdischen „Grundsatz, daß ein Mensch seine Behauptungen durch die Berufung auf anerkannte Autoritäten glaubhaft machen muß.“)

¹²⁸ SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 174 weist (gegenüber Bultmann u.a.) nach, daß V. 37 *kein neues* Zeugnis neben die „bezeugenden ἔργα vom Vater“ V. 36 einführt. Vielmehr legitimiert der „Vater“ Jesus gerade *in* diesen Werken (vgl. dazu ausführlicher unten im Abschnitt über „Die μαρτυρία des Vaters“). Das Perfekt μεμαρτύρησεν läßt sich nicht dagegen anführen (wie BULTMANN, Komm. 200, meint), weil es sich ja auf die bereits vollbrachten σημεῖα (2,23f; speziell auch 5,1-9a) mindestens beziehen *kann*.

„... und der Vater, der mich gesandt hat,
jener hat von mir Zeugnis abgelegt.“

Da sich aber Jesus nicht nur auf seine besonderen ἔργα, sondern auch auf andere „Zeugen“ beruft, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die „Werke“-μαρτυρία zu diesen anderen μαρτυρία steht, ob die ἔργα resp. σημεῖα etwa in einer besonderen, herausragenden Weise Zeugnis für Jesus ablegen.

Exkurs: Σημεῖα als „die“ μαρτυρία des Irdischen

„Zeugnis“¹²⁹ für Jesus legen - neben seinen ἔργα (s.o.) - ab:

Johannes der Täufer (1,7f.15.19.32.34; 3,26; 5,33),
die Schriften (5,39),
Gott (= „der Vater, der mich gesandt hat“; 5,37; 8,18),
Jesus selbst (8,18; s. dazu 8,14; 5,31),
der Geist (= Paraklet; 15,26),
die Jünger (15,27),
der Evangelist (= der Lieblingsjünger; 21,24; s. 21,20-23).¹³⁰

Die drei Letztgenannten bezeugen Jesus erst *nach* seiner irdischen Mission, nach der „Verherrlichung“; dabei stellen die Zeugnisse der Jünger und des Evangelisten bestimmte Formen der μαρτυρία des „Geistes der Wahrheit“ dar, welcher „in alle Wahrheit“ führen wird (16,13; weiteres s.u.). Für unsere Frage danach, wer oder was *während* seiner irdischen Mission neben seinen außergewöhnlichen ἔργα resp. σημεῖα noch Zeugnis für Jesus ablegt, so daß Jesus sich vor seinen Zeitgenossen auf solches Zeugnis berufen könnte, kommen also nur noch die vier Erstgenannten in Betracht.

a) Die μαρτυρία des Johannes

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß der Täufer zwar faktisch für Jesus zeugt (und ihm so u.a. die ersten Jünger zuführt, s. 1,29-37¹³¹), daß aber Jesus - wiewohl dessen

¹²⁹ μαρτυρεῖν/μαρτυρία ist in den johanneischen Schriften im Vergleich zum sonstigen ntl. Sprachgebrauch ein besonders häufiger und konturierter Begriff (vgl. STRATHMANN, ThWNT IV 492-508; IBUKI, Zeugnis 148f).

¹³⁰ S. STRATHMANN, ThWNT IV 503.505. - Bei den von IBUKI (Zeugnis 140) noch genannten Personen: a. die Täuferjünger 3,28 (werden von dem Täufer als seine „Zeugen“ für *seinen* Verweis auf Jesus beansprucht), b. die Samariterin 4,39 (sie „bezeugt“ Jesu wunderbares Wissen von ihr), und c. das Volk 12,17f (es „bezeugte“ die Auferweckung des Lazarus als Jesu Tat) handelt es sich um *Sekundärzeugen*: sie sind Zeugen von Zeugnissen für Jesus, sei es des Täufers [a.], sei es der wunderbaren ἔργα [b. und c.]. (IBUKIS Hinweis auf 18,23 [ebd.] ist mir in diesem Zusammenhang nicht verständlich.)

¹³¹ Von daher ist auch 1,7 zu verstehen, wo als Funktion des Täufers sein Zeugnis für das „Licht“ (= Jesus) und als Zweck dieses seines Zeugnisses angegeben wird: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. Dabei signalisieren πάντες ... δι’ αὐτοῦ weniger eine historisch-kausale als vielmehr eine heilsgeschichtliche Funktion dieses Zeugen. Denn de facto werden ja nur zwei seiner eigenen Jünger (Andreas und der Anonymus) unmittelbar durch das Zeugnis des Täufers veranlaßt, Jesus zu folgen (1,35-37; von deren πιστεῦν aber ist erst im Anschluß an Jesu erstes „Zeichen“ 2,11 die Rede!). Allerdings bezeichnet dieses

Zeugnis als μαρτυροῦν τῇ ἀληθείᾳ bestätigend (5,32) - sich gegenüber seinen Gegnern ausdrücklich *nicht* auf das Zeugnis von Johannes stützt: „Ich nehme kein Zeugnis παρὰ ἀνθρώπου an.“ (5,34)! Stattdessen beruft sich Jesus auf ein „größeres Zeugnis als (den Zeugen) Johannes“¹³², nämlich auf die ἔργα (5,36). Dem entspricht es im Rahmen der Erzählung, daß Jesus in der Tat - eben wegen seiner wunderhaften „Zeichen“ - gar nicht auf das Täuferzeugnis angewiesen ist, ja daß letzteres für sich allein gar nicht ausreichte, wie aus der Stellungnahme der πολλοί in 10,41f hervorgeht:

Und viele kamen zu ihm.

Und sie sprachen:

„Zwar tat Johannes kein Zeichen;

aber alles, was Johannes über diesen sagte, war wahr.“

Und viele faßten dort Glauben an ihn.

Diese zunächst und für sich genommen schwerverständliche Notiz enthüllt bei näherer Betrachtung eine klar strukturierte und im johanneischen Interesse stilisierte Szenerie. Dabei fügt sich die sachliche Pointe den übrigen Aussagen bezüglich Jesu σημεῖα (sowie bezüglich des Täufers im Verhältnis zu Jesus) nahtlos ein. Ausgangspunkt dieser Analyse ist das im Zentrum von 10,40-42 stehende Urteil des Volkes 10,41b.c. Ihm ist folgendes zu entnehmen:

- (1) Das, was der Täufer „über diesen“ (sc. Jesus) sagte, war von der Art, daß es durch ein σημεῖον (lies: durch göttliche Legitimation) als wahr (ἀληθὴς) hätte ausgewiesen werden müssen.
- (2) Diesen Ausweis hatte der Täufer *nicht* beigebracht (er tat kein σημεῖον); seine Aussagen über Jesus galten dementsprechend für die Urteilenden bis zu diesem Zeitpunkt als *nicht wahr*.
- (3) Jetzt - d.h. in Gegenwart Jesu, über den Johannes geredet hatte - war festzustellen, daß des Täufers Worte über ihn, *obwohl* seinerzeit *nicht* durch „Zeichen“ als wahr erwiesen, *dennoch wahr* waren.¹³³
- (4) Unter Berücksichtigung von (1) ergibt sich im Anschluß an (3), daß die Gegenwart Jesu von der Art war, daß die nur durch ein σημεῖον zu bewahrheitende Rede des

Ereignis den *Ursprung der Jüngerschar Jesu* (s. 1,41ff), welche - als Augenzeugen ἀπ' ὁρχῆς - Jesus *nach* seiner Erhöhung bezeugen wird (15,27), durch welche insofern nach der „Erhöhung“ tatsächlich „alle“ zum Glauben kommen (vgl. 12,20-22!) und *so* tatsächlich die 1,7 gemachte Aussage über den Täufer zutrifft.

¹³² Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, daß Jesus „das (erforderliche) Zeugnis in höherem Grade, als es Johannes besitzt“ (BAUER, Komm. 89; Hervorhebung von mir), habe. Denn Jesus tat nicht *mehr* oder *größere* „vom Vater gegebene Werke“ als Johannes, sondern *er allein* tat eben diese, nämlich die σημεῖα - jene „Zeichen“, die dem Täufer zur Legitimation gerade fehlten (s.u. zu 10,40-42)!

¹³³ Man muß gerade das merkwürdige μέν ... δέ ernst nehmen und mindestens mit „zwar ... aber“ übersetzen; gemeint ist jedoch - die semantisch zunächst anstößige Gegensätzlichkeit ist für den Sinn des Ganzen entscheidend und mit Absicht hervorgehoben - sicher ein betontes „obwohl ... dennoch“. Es handelt sich hier eben um wesentlich mehr als bloß um die polemische Feststellung, daß Johannes keine Wunder getan hat und damit geringer als Jesus ist (so z.B. BAUER, Komm. 17 [z.St.]), oder darum, daß die vielen das Zeugnis des Johannes bestätigen (und damit nach BULTMANN [Komm. 300] in Vertretung des bereits gestorbenen Täufers Zeugnis für Jesus geben [sic!]): es interessiert 10,41 nirgendwo das Was und kaum das Daß, sondern vor allem das *Wie* dieses Urteils, genauer: die Weise seiner Begründung.

Johannes über ihn *tatsächlich* bewahrheitet wurde, m.a.W.: daß Jesus ein σημεῖον (oder mehrere, s. die summarischen Erwähnungen 2,23; 6,2; 12,37) tat.¹³⁴

Die Szene, die diese durch und durch theologisch stilisierte Notiz¹³⁵ 10,40-42 insgesamt voraussetzt und mit ihren gezielten szenischen Bemerkungen andeutet, ist also die folgende: „Viele“ Menschen kamen zu Jesus an den Jordan (10,41a); dort, an der ehemaligen Wirkungsstätte des Täufers (10,40), sahen sie ein oder mehrere „Zeichen“ Jesu; der Ort rief die unerhörte (und mangels eines σημεῖον unausgewiesene) Verkündigung des Täufers von Jesus in Erinnerung; Jesu σημεῖα ποιεῖν veranlaßte eine Revision ihres bisherigen Urteils über den Täufer resp. seiner Worte über Jesus (seine μαρτυρία war - obwohl Johannes kein σημεῖον tat - ἀληθής; 10,41b.c); die πολλοί gelangen - ebenso wie die πολλοί bzw. der ὄχλος πολὺς 2,23; 6,2.14; 11,45 - aufgrund der von ihnen gesehenen σημεῖα (und nur in zweiter Linie aufgrund des eben erst durch die „Zeichen“ als wahr erwiesenen Täuferzeugnisses) zum πιστεῦν εἰς αὐτόν (= Jesus; 10,42).

Doch sind diese auf das Notwendigste beschränkten Hinweise gerade genug, um das Urteil über den Täufer 10,41b.c in Szene zu setzen. Dieses Urteil besagt nun in eigentümlich indirekter und doch unmißverständlicher Weise, daß nicht das Täuferzeugnis *Jesus* legitimiert, sondern umgekehrt erweist erst Jesus - als σημεῖα ποιῶν, und das heißt hier: als Wundertäter - die Worte des *Johannes* über ihn als legitim! Alles, was dieser über Jesus gesagt hatte (d.h. seine μαρτυρία), war bisher noch nicht - durch ein σημεῖον - als göttliches Wort ausgewiesen. Erst der von ihm Bezeugte selbst, erst Jesus erhob (und zwar durch seine eigene σημεῖα-Legitimation) die Worte des Täufers zu einem *gültigen* Zeugnis für sich!

Johannes ist demnach kein selbständiger, gar legitimierender Zeuge für Jesus; dies sind vielmehr die „Zeichen“ Jesu, die als ἔργα, „welche mir der Vater gegeben hat“, die „größere μαρτυρία als Johannes“ sind (5,36).¹³⁶

¹³⁴ Der vom Täufer Angekündigte erwies als wahr, was *nur durch göttliche Legitimation* als wahr zu erweisen war (nämlich das Zeugnis des Täufers von Jesus), eben weil er im Gegensatz zum Täufer über diese Legitimation (sc. σημεῖα ποιεῖν) verfügte: Die „Zeichen“ erweisen Jesus als göttlich legitimiert, und sofern Jesus der ist, den der Täufer verkündigte, erweisen sie auch dessen „Zeugnis“ als ἀληθής! - Es sei nur noch einmal daran erinnert, daß auch die Logik von 10,41b.c darauf beruht, daß σημεῖον ein den „vielen“ zugänglicher, außergewöhnlicher Erweis ist, m.a.W.: daß es (auch) sichtbares Mirakel ist.

¹³⁵ Zu Recht hat man vom „schematischen Charakter des Stückes“ gesprochen (BULTMANN, Komm. 300). Die Ausgestaltung der Szene kann hier allerdings unterbleiben, weil die sie tragenden erzählerischen Motive - Jesus tritt in der Öffentlichkeit als σημεῖα ποιῶν auf; dies veranlaßt Stellungnahmen i.S. eines (οὐ) πιστεῦν εἰς αὐτόν - inzwischen als selbstverständlich angesehen werden können: nach all dem bisher Erzählten kann sich der Leser auch so ein Bild von der Lage machen (diese rekonstruierende, „nachdenkende“ Aktivität des Lesers scheint geradezu beabsichtigt). Die ganze Szene 10,40-42 dient ja ausschließlich als Rahmen für die das Verhältnis von Täufer und Jesus beleuchtenden Stellungnahme des Volkes 10,41b.c.

¹³⁶ Diese Bewertung der Täufer-μαρτυρία (vgl. 1,19-34.36; 3,23-30) entspricht ganz der prinzipiellen Unterordnung des Täufers unter Jesus auf der Linie von 3,30. Bereits der Prolog (!) bringt sie unmißverständlich zum Ausdruck, wenn die 1,7 erwähnte Zeugnisfunktion des Täufers anschließend erläutert wird: „Er [sc. der Täufer] war *nicht* das Licht, sondern er sollte *zeugen von dem Licht* [= Jesus]“ (1,8). 10,40-42 radikalisieren diese ausdrückliche Unterordnung des Täufers noch: Nicht weil Johannes selbst schon etwas Besonderes ist, ist er Zeuge für Jesus, sondern nur weil er Zeuge für Jesus ist, ist er etwas Besonderes! Hier wird also der vom Zeugenbegriff her mögliche Gedanke, daß das Licht des Täufers auf Jesus falle [und also eine gewisse Höherwertigkeit des Täufers

b) Die μαρτυρία der Schriften

In dem Abschnitt 5,30-47, in welchem Jesus seine unerhörte Predigt und seinen Glaubensanspruch gegenüber den Juden durch Hinweis auf seine spezifische μαρτυρία rechtfertigt, ist 5,39b auch vom „Zeugen“ der Schriften für Jesus die Rede:

„Ihr durchforscht die Schriften,
weil ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben -
und jene sind es, die von mir zeugen.“

Dabei ist zu beachten, daß dieser Satz den Abschluß einer mit 5,37b einsetzenden Reihe polemischer Aussagen gegen die angesprochenen Juden darstellt. Ihnen wird *unmittelbare Kenntnis Gottes* abgesprochen („Weder habt ihr jemals seine Stimme vernommen noch sein Antlitz gesehen...“; 5,37b). Das *Verständnis* (λόγος) Gottes hat bei ihnen keine bleibende Stätte, wie gerade ihre Ablehnung Jesu, des Gesandten Gottes, zeigt („... und seinen λόγος habt ihr nicht als einen unter euch bleibenden, weil ihr dem, welchen jener gesandt habt, nicht glaubt!“; 5,38). Konkret zeigen sich diese Mängel darin, daß ihnen das *wirkliche Verständnis der Schriften* fehlt: denn obwohl sie die von Jesus zeugenden γραφαί intensiv studieren, glauben sie nicht (5,39).¹³⁷ Ihr „Durchforschen der Schriften“ - formal die einzige *positive* Aussage in der seit V. 37b gegebenen Charakteristik der Juden¹³⁸ - beruht allerdings auf dem fundamentalen Mißverständnis, durch die γραφαί selbst (statt durch den von ihnen bezeugten Jesus) „ewiges Leben zu haben“.¹³⁹ - Die Aussage von der μαρτυρία der „Schriften“ steht offensichtlich ganz im Dienst einer anti-

impliziert wäre], nicht nur unmöglich gemacht, sondern genau auf den Kopf gestellt: von Jesus aus fällt Licht auf den Täufer! Allein in der Zuordnung zu Jesus als dessen Zeuge ist der Täufer überhaupt von einigem Rang!

Von hier aus erklärt sich wohl auch der besondere johanneische Umgang mit Jes 40,3 LXX, das bei den Synoptikern im Rahmen eines eigenen Täuferabschnittes (s. Mk 1,2-6parr) begegnet, um sein Auftreten zu deuten, wodurch der Täufer als offensichtlich Gottgesandter vorgestellt, ihm also eine *eigenständige* religiöse Dignität zugeschrieben wird. Vgl. dagegen Joh 1,23 (bloßes Deutewort - im Mund des Täufers selbst, also als bloße Formulierung *seines Anspruchs* auf religiöse Dignität!).

¹³⁷ Richtig sieht SCHNACKENBURG (Komm. IV/2 175) den Zusammenhang von V. 38 und V. 39, was impliziert, daß von dem λόγος (Gottes) in den γραφαί die Rede ist; aber daß er (bzw. die Schriften) den Juden nur *jetzt* wegen der Ablehnung Jesu nichts mehr nutzt (ebd.), trifft nicht die Meinung der Stelle: Wer wie sie das „personale Wort Gottes“ (Jesus) nicht annimmt, zeigt eben damit, daß er auch vorher schon Gottes λόγος *nicht* - auch nicht als „Schriftwort“ - hatte (V. 38: begründendes ὅτι!). Die Juden hatten schon vor Jesu Kommen die γραφαί nur noch als Bücher, aber nicht mehr den λόγος als deren Inhalt, weshalb *sie* auch vergeblich die Schriften durchforschen (V. 39)!

¹³⁸ Nach den Negativmerkmalen οὔτε ἀκηκόατε ... οὔτε ἐώρακατε (V. 37b) und οὐκ ἔχετε (V. 38) begegnet mit dem negationslosen ἐραυνᾶτε V. 39a erstmals ein formal positives Charakteristikum der Juden.

¹³⁹ Vgl. dazu Mekhilta 13,3: „Woher in Bezug auf die Tora (daß vor und nach der Beschäftigung mit ihr ein Lobspruch zu sprechen ist)? R. Jischmael († um 135) sagte: Das folgt aus einem Schluß vom Leichterem auf das Schwerere: wenn man wegen der Speise, die das Leben der flüchtigen Stunde erhält, zum Lobspruch vorher und nachher verpflichtet ist, um wieviel mehr gilt das dann von der Tora, in der die zukünftige Welt (= das ewige Leben) ist, daß man ihretwegen zu einem Lobspruch vorher und nachher verpflichtet ist.“ (zit. nach BILLERBECK II 467). Entsprechend lautet eine rabbinische Maxime: „Wer sich Worte des Gesetzes erworben hat, hat sich das Leben der zukünftigen Welt erworben.“ (Abhoth 2,7, zit. nach BARRETT, Umwelt 157 Z.10).

jüdischen Polemik der Gemeinde. Es geht ihr darum, die vermeintlich scharfe Waffe des Gegners, seine Schriftgelehrsamkeit, als in Wahrheit stumpfe zu erweisen und damit den Gegner bloßzustellen: Indem das christologische Schriftverständnis der Gemeinde („jene sind es, die *für mich* zeugen“; V. 39b) als allein gültiges zugrunde gelegt wird, erhält die formal positive Feststellung V. 39a einen dem Duktus ab V. 37b gemäßen ironischen Charakter („*Ihr* durchforscht die Schriften, weil ihr *meint*, in *ihnen* ewiges Leben zu haben.“), ist doch wegen des christologischen Schriftsinnes der exegetische Eifer der Juden von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Sofern der Hinweis auf die Jesus-μαρτυρία der „Schriften“ seinen spezifischen Ort in der Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum hat, handelt es sich bei V. 39b um einen weiteren offenkundigen *Anachronismus* in der johanneischen Darstellung. Dann aber ist die zunächst naheliegende Auffassung zu revidieren, die γραφαί seien hier als ein die *jüdischen Zeitgenossen Jesu* beeindruckendes, gar überführendes Zeugnis vorgestellt (wie 5,31-37a die ἔγραψα!). Solcher Deutung von V. 39b stünde überdies entgegen, daß nach dem Johannesevangelium das wahre i.e. christologische Schriftverständnis erst eine *nachösterliche* Realität und exklusiv auf die (bereits) *Glaubenden* beschränkt ist¹⁴⁰ - so daß der Hinweis auf sie *vor* Ostern resp. Pfingsten (jedenfalls unter dem Gesichtspunkt einer für das Gegenüber überzeugenden μαρτυρία) seine Wirkung notwendig verfehlen müßte. Der polemische Passus 5,37b-39 spiegelt allzu deutlich die Situation einer späteren Zeit wieder (wie 3,11 u.ö), in welcher die Ablehnung Jesu durch die Juden - die sich schon zur Zeit des Irdischen abzeichnete und von ihm etwa 5,31-37a noch mit Hinweis auf seine „Werke“ zu wenden gesucht wird - bereits Faktum geworden ist.

Gegen diese Auffassung spricht auch nicht die mit 5,39 szenisch zusammenhängende und sachlich verwandte Stelle 5,46f, im Gegenteil. Zwar ist hier nicht explizit vom μαρτυρεῖν der Schriften die Rede, wohl aber davon, daß Mose über Jesus geschrieben habe. Dabei bringt Jesus den Zusammenhang von πιστεύειν Μωϋσῆς/τοῖς ἐκείνου γράμμασιν und πιστεύειν ἐμοί/τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν¹⁴¹ gegenüber den ungläubigen Juden zur Geltung:

„Wenn ihr nämlich Mose geglaubt hättet,
dann hättet ihr auch mir geglaubt,
denn über mich hat jener geschrieben.
Wenn ihr aber *dessen* Schriften (schon) nicht glaubt,
wie wollt ihr (dann erst) *meinen* Worten glauben?!“

Auch hier dominiert das polemische Motiv: die Juden werden als willentlich verschlossen gegenüber Gott gekennzeichnet (s. bereits 5,43f), so daß Mose, auf den sie ihre Hoffnung setzen, sie dereinst nicht verteidigen, sondern im Gegenteil *verklagen* wird (5,45).¹⁴² Denn selbst Mose und den mosaischen Büchern schenken die Juden keinen Glauben, an-

¹⁴⁰ Das wahre Verständnis der Schrift als Vorausdeutung auf Christus, als seine Ankündigung und Zeugnis für ihn, wird (nur den Jüngern Jesu!) erst *nach der Erhöhung* eröffnet; es ist Gabe des Geistes, der „in alle Wahrheit führen wird“ (16,13; vgl. 7,39 und 2,17. 22; 12,16; s. u.) und „den die Welt nicht empfangen kann“ (14,17).

¹⁴¹ Die hier stark entwickelte Thematik der fides qua creditur, des „jemandem-Glauben-Schenkens“ (4 mal πιστεύειν + Dat., aber keinmal das typisch johanneische πιστεύειν εἰς + Akk.) ist der für den Bezeugungsgedanken charakteristische Aspekt von „Glauben“ und in seinem Rahmen auch bei bloßem πιστεύειν gemeint, s. 10,25; 10,37f; 14,11.

¹⁴² Zu dieser polemischen Pointe - das κατηγορεῖν des Mose steht hier absichtsvoll in krassem Gegensatz zur im zeitgenössischen Judentum lebendigen Vorstellung vom *Parakleten* Moses - s. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 180f (mit Belegen).

dernfalls sie ja auch Jesus geglaubt hätten (5,46).¹⁴³ An ihrem aktuellen Unglauben gegenüber *Jesus* zeigt sich also, daß *Mose* dereinst ihr κατηγοροῦν sein wird, und daß er sie - eben wegen ihres Unglaubens gegenüber ihm resp. seinen Schriften - zu *Recht* verklagen wird: V. 46 (γάρ!) begründet in umfassender Weise V. 45. Die polemische Pointe von 5,45f lautet also: Die Verhärtung der Jesus nicht glaubenden Juden ist so vollständig, daß sie nicht einmal dem *Mose* glauben (und damit unter *dessen* Anklage fallen)! - Daraus folgt nun eine „Erklärung“ für den Unglauben der Angesprochenen gegenüber *Jesus*, allerdings in Form einer rhetorischen Frage, die jedoch dem Inhalt nach nicht eine Feststellung, sondern vielmehr eine äußerste *Provokation* darstellt (und insofern nicht auf abschließende Begründung der Fronten, sondern auf deren *Überwindung* ausgerichtet ist): Wenn sie bereits *dem* Gesandten Gottes, auf den *sie* sich berufen und dessen Schriften ihnen autoritative Tradition sind, *keinen* Glauben schenken, wie dann erst dem alle traditionellen Vorstellungen sprengenden *eschatologischen* Gesandten Gottes (5,47)?

Auch in diesem Zusammenhang hat also die Aussage, daß *Mose* über *Jesus* schrieb (5,46c), nur eine untergeordnete Funktion: Sie dient der Begründung, ohne selbst noch begründet zu werden. Sie wird selbstverständlich zugrunde gelegt (wie 5,39c das Zeugen der Schriften von *Jesus*). Darauf, daß *Mose* in seinen Schriften für *Jesus* zeugt, liegt hier nicht der Ton, sondern auf dem *Unglauben selbst gegenüber Mose*, auf den die ungläubigen Juden - allerdings zu Unrecht - „hoffen“ (in 5,39 geht es um ihr irregeleitetes Schriftstudium). So bleibt also auch im Blick auf die schriftgelehrten Juden das „Zeugnis“ der Werke - sprich: die vor ihnen getanen, sichtbaren σημεῖα - *effektiv* die einzige μαρτυρία des Irdischen. Genau dem entspricht es, wenn *Jesus* 10,37 sich nicht nur einfach auf die Werke beruft, sondern diese auch als *allein* gültigen Ausweis seines Anspruchs bezeichnet (s.o.), so daß der vorangegangene *Schriftbeweis* (10,34-36) nicht nur überboten, sondern sogar - jedenfalls auf der Ebene der *Jesus-Erzählung*, d.h. als Legitimation seines Anspruchs vor den *Zeitgenossen* - *überflüssig* wird.

Aus alldem ergibt sich, daß die „Schriften“ weder Glauben initiiierende faktische Ausweise des Irdischen sind, noch daß sie im Rahmen von *Jesu* Argumentation *gegenüber den ungläubigen Zeitgenossen* wirklich als seinen Glaubensanspruch legitimierende „Zeugnisse“ fungieren: In *dieser* Hinsicht werden die jüdischen Gesprächspartner von *Jesus* allein an die ἔργα (resp. σημεῖα) als sowohl deutliche wie auch hinreichende μαρτυρία verwiesen.

c) Die μαρτυρία des „Vaters“ resp. Gottes

An zahlreichen Stellen betont *Jesus* den engen Zusammenhang seines Wirkens mit Gott („der Vater“) und dessen Handeln: Er redet zur Welt nur, was er vom „Vater“ gehört hat (8,26b; passim), er tut nur, was er den „Vater“ tun sieht (5,19; passim), so daß es schließlich heißt: „Ich kann nichts von mir selbst aus tun.“ (5,30; s.a. 5,19b; 8,28b).¹⁴⁴ Zwar ist dieser enge Zusammenhang den *Zeitgenossen* noch verborgen: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und daß ich von mir

¹⁴³ Der Irrealis der Vergangenheit zeigt, daß die Entscheidung des Judentums gegen *Jesus* bereits ein zurückliegendes Faktum ist, und daß der Hintergrund dieser Polemik - wie bei 5,37b-39 - nicht eine Situation im Leben des Irdischen ist, sondern der Zeit nach der „Erhöhung“ angehört.

¹⁴⁴ Im Hintergrund dieser und anderer Aussagen (s.a. 8,31-47, 10,31-38) steht eine jüdisch-hellenistische Denkfigur „Nachahmung der Väterwerke“, derzufolge die „Werke“ der Person auf ihre Herkunft/Abstammung und damit ihre Identität weisen, s. HEILIGENTHAL, *Werke* 72-92.

selbst aus nichts tue, sondern das rede, wie mich der Vater gelehrt hat.“ (8,28). Gleichwohl ist an zwei Stellen von einem legitimierenden „Zeugnis“ des „Vaters“ für Jesus die Rede:

8,18 redet Jesus von einem allgemeinen μαρτυρεῖν περὶ ἐμοῦ des ihn sendenden Vaters, das zusammen mit seinem Selbstzeugnis (s. dazu unten) auch nach dem jüdischen Wahrheitskriterium der doppelten Zeugenschaft seine Verkündigung als wahr ausweist. An der anderen Stelle 5,37a heißt es wieder in fast wörtlicher Entsprechung:

„Und der mich sendende Vater,
jener hat für mich Zeugnis ablegt“.

Doch steht dies in einem Kontext, der eine genauere Bestimmung des Zeugnisses des Vaters erlaubt: V. 36 geht das Wort von dem „größeren Zeugnis als Johannes“ voran, welches ausdrücklich mit denjenigen „Werken“ Jesu identifiziert wird, die der Vater Jesus zur Vollendung gegeben hat - d.h. mit den wunderhaften σημεῖα Jesu.¹⁴⁵ Tatsächlich kann Jesus ja von ihnen in betonter Weise als τὰ ἔργα ἃ ποιῶ reden. Als eigentümliche, eben „vom Vater gegebene“ Werke sind sie per se auch aussagekräftig im Blick auf den Täter: sie bezeugen, daß ihn „der Vater gesandt hat“ (folglich ihn auch zu „seiner“ Verkündigung ermächtigt hat). - Nachdem also in V. 36 die μαρτυρία Jesu inhaltlich bestimmt wurde als „die vom Vater zur Vollendung gegebenen Werke“, stellt nun V. 37a daran anknüpfend fest, daß „der Vater“ Jesus bereits *bezeugt hat* (Perfekt!). Dabei ist durch den engen Zusammenhang mit V. 36¹⁴⁶ indirekt zum Ausdruck gebracht, daß nichts anderes als die *bezeugenden ἔργα* (V. 36) - genauer: die bereits gewirkten σημεῖα (s. 2,1ff; 2,23; 4,46-54; 5,1-16) - die *μαρτυρία des Vaters* sind!

Dasselbe ergibt sich im übrigen auch aus der Wendung „größeres Zeugnis als Johannes“: Jesus lehnt es V. 34 ausdrücklich ab, παρὰ ἀνθρώπου (nämlich von dem „Menschen“ Johannes!) Zeugnis anzunehmen. Die μαρτυρία μείζω τοῦ Ἰωάννου, auf die sich Jesus dann V. 36 beruft (= das Zeugnis der ἔργα!), muß demnach Zeugnis παρὰ θεοῦ sein.

d) Jesu Selbstzeugnis

Wenn Jesus sich 8,18 zusammen mit dem Zeugnis des Vaters auf sein eigenes Zeugnis stützt, so ist dies nur eine Variante des Satzes 8,14:

„Auch wenn ich mich selbst bezeuge,
so ist *mein* Zeugnis wahr,
denn *ich* weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe;
*ih*r aber wißt nicht, woher ich komme und wohin ich gehe.“

Jesus ist der Grenzfall des Zeugnisgedankens, insofern nur bei ihm das Selbstzeugnis wahr ist. Dies hat einen streng sachlichen, mit seiner Person zusammenhängenden Grund: Jesus ist der Offenbarer; Offenbarung aber kann im letzten nicht von der Evidenz und

¹⁴⁵ Die Charakteristik der ihn bezeugenden ἔργα in V. 36 weist deutlich auf die miraculösen „Zeichen“, in denen Jesus die ἔργα τοῦ θεοῦ offenbart (9,3), die ihm zu tun aufgetragen sind als die „Werke dessen, der mich gesandt hat“ (9,4), in denen er „wirkt“ wie sein Vater selbst (5,17). - So auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 173; SCHNEIDER, Komm. 133.

¹⁴⁶ S. den Chiasmus in VV. 36b.37a:
V. 36b: (die „Werke“) μαρτυρεῖν περὶ ἐμοῦ - ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν
V. 37a: ὁ πέμψας με πατήρ - μαρτυρεῖν περὶ ἐμοῦ (Subj.: der „Vater“!).

Beweiskraft äußerer Wahrheitskriterien abhängig sein. Die Offenbarung geht über alles menschliche „Wissen“ hinaus und kommt - wie der Offenbarer selbst - aus einem transzendenten Bereich („woher...wohin...“; vgl. 3,5-13, speziell 3,8.12f). Der paradoxe Gedanke des *wahren Selbstzeugnisses* (8,14.18) macht auf diese prinzipielle Andersheit und Unableitbarkeit der Offenbarung und des sie verkündigenden Offenbarers aufmerksam.

Das Selbstzeugnis wird von Jesus also nicht in demselben Sinne herangezogen wie die anderen μαρτυρία, es geht dabei nicht eigentlich um den Ausweis der *Legitimität* des Offenbarers und seiner Verkündigung vor den Zeitgenossen.¹⁴⁷ 8,14 bezeichnet vielmehr unter Anwendung des Zeugnisgedankens die *Grenze des Zeugnisgedankens*, die dem hier zu Bezeugenden, d.h. Auszuweisenden gemäß ist: ein *innerweltlicher Beweis* der Wahrheit von *Jesu* Rede und der Rechtmäßigkeit *seines* Glaubensanspruchs ist gerade - man möchte fast sagen: naturgemäß - nicht möglich!

e) Fazit

Jesus kann sich auf verschiedene μαρτυρία berufen, die seine Offenbarungsbotschaft durch ein wahres Zeugnis ausweisen. Doch hat sich gezeigt, daß auf der Ebene der Erzählung, d.h. gegenüber den Zeitgenossen, nur das in den ἔργα präsente Zeugnis des Vaters *effektive* μαρτυρία ist. Dementsprechend auch beruft sich Jesus am häufigsten - und auf der Ebene erzählter Handlung praktisch allein - auf eben dieses „Zeugnis des Vaters“: auf seine demonstrativen, einzigartigen Wunder. Das heißt: Die σημεῖα sind *die* μαρτυρία des fleischgewordenen Logos in der Welt.

Gerade der differenziert entwickelte und angewandte Gedanke der μαρτυρία Jesu unterstreicht, daß während seines irdischen Wirkens eben die σημεῖα (als Mirakel!) Glauben an Jesus wecken sollten, und daß sie (offenbar nur sie!) dies auch konnten. Tatsächlich ist auch immer wieder im Zusammenhang mit ihnen von solchem πιστεύειν die Rede.¹⁴⁸ Und doch ist nach 12,37ff das allgemeine Resultat negativ: trotz „so großer Zeichen“ glaubten die Zeitgenossen *nicht* an Jesus. - Damit stellt sich die Frage, wie der durch Jesu σημεῖα tatsächlich ausgelöste „Glaube“ der Zeitgenossen zu verstehen

¹⁴⁷ Bezeichnenderweise wendet Jesus in der langen „Zeugnis“-Passage 5,30-47 gleich zu Beginn den klassischen negativen Grundsatz des μαρτυρία-Gedankens auf sich an: „Wenn ich für mich selbst zeugte, wäre mein Zeugnis nicht wahr.“ (5,31). Denn an dieser Stelle benutzt Jesus den Zeugnisgedanken tatsächlich mit dem Ziel, sich vor den Zuhörern zu legitimieren. Dementsprechend wird dann auch auf *andere* als Zeugen verwiesen.

Dies steht aber nur vordergründig in Widerspruch zu 8,14, wo der μαρτυρία-Gedanke dazu dient, die Transzendenz Jesu und des von Jesus Verkündigten zu betonen: *Jesu* Botschaft wäre auch dann noch ἀληθής, wenn er keine andere μαρτυρία als sein Selbstzeugnis besäße (vgl. 8,55; was aber deshalb Irrealis bleibt, weil Jesus neben dem Selbstzeugnis noch die μαρτυρία *des Vaters* hat, 8,18). Die *Einschränkung* des traditionellen „Zeugnis“-konzeptes durch den an sich unmöglichen Gedanken des „wahren Selbstzeugnisses“ ist im Blick auf *Jesus* nur konsequent, sofern er eben der *eschatologische* Gesandte des Vaters ist, und entspricht damit durchaus der *Anwendung* dieses Konzepts in 5,30-47.

¹⁴⁸ S. 2,11 [mit 1,50]; 2,23-25 [s.a. 3,2; 4,45]; 6,2 [„nachfolgen“]; 11,45; 11,47f; und, wie sich zeigt, auch 10,42.

ist - ein πιστεύειν, welches immerhin auch in (z.T. indirekten) *christologischen Prädikationen* und besonders auffällig in *Akklationen* zum Ausdruck kommt.

Nachdem in 7,12f.25.30 die angespannte Lage angedeutet wurde, die unter den Jerusalemern nur vorsichtige und kontroverse, am Verhalten der ἄρχοντες orientierte Mutmaßungen über Jesus zulässt (7,12b.c: ist er ἀγαθός oder ein πλανῶν τὸν ὄχλον?, 7,26f: ist er der χριστός? - aber jedermann „weiß“ doch, πόθεν er ist!), überrascht die eindeutige Stellungnahme des ὄχλος 7,31:

Aus dem Volk aber glaubten viele an ihn und sagten:
 „Wird der Christus, wenn er kommt, etwa mehr
 Zeichen tun als die, welche dieser tut?!“

Χρίστος und σημεῖα (pl.) gehören hier selbstverständlich zusammen, ja: am σημεῖα ποιεῖν wird der Messias *erkannt*. Die Frage V. 31b.c ist nach V. 31.a (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) unmißverständlich Ausdruck einer *positiven* Stellung zu Jesus und deshalb eine rhetorische.¹⁴⁹ Sie impliziert die Antwort „Nein“: Der χριστός wird bei seiner Ankunft *nicht* mehr σημεῖα tun als Jesus. Positiv ausgedrückt: Der Christus *ist bereits angekommen*, und zwar in Gestalt des umstrittenen *Jesus*, was eben an seinen *vielen „Zeichen“* zu erkennen ist. Gegenüber diesem klaren Ausweis der σημεῖα ist auch der Einwand 7,27 unerheblich, daß auf Jesus - jedenfalls dem Jesu Zeitgenossen allein erkennbaren Anschein nach - ein aus bisheriger theologischer Reflexion entwickeltes Merkmal des χριστός *nicht* zutrifft.

Insofern Jesu σημεῖα das anerkennende Urteil 7,31 *gegen* den Einwand 7,27 begründen, wird hier ganz auf der Linie des johanneischen πόθεν-Motivs das 7,27 von den Jesus-Kritikern für sich beanspruchte „Wissen, *woher* dieser (sc. Jesus) ist“ (resp. *wer* dieser ist)¹⁵⁰ in Frage gestellt: denn niemand außer Jesus selbst weiß wirklich, „woher“ er kommt und „wohin“ er geht (s. 8,14b).¹⁵¹ Entsprechend verweist Jesus gleich im auf 7,27

¹⁴⁹ Diese *indirekte* Form des Glaubensausdrucks in 7,31b.c entspricht der *gespannten Atmosphäre* in der Öffentlichkeit (7,30!). Ähnlich 9,20f und 9,25 (vgl. den erklärenden Hinweis auf das Bedrohliche der Situation 9,22f). - Zur hier nicht weiter zu verfolgenden religionsgeschichtlichen Problematik dieses Glaubensausdrucks s.u. Anm. 169.

¹⁵⁰ So auch 7,41b-44. 52 - angespielt wird dabei jeweils wie 7,27 auf Jesu *irdische* Herkunft.

¹⁵¹ Zum akzentuierten Gebrauch des „Woher“ vgl. auch 3,8 und 19,9, sowie im Blick auf das Verhältnis 7,27 zu 7,31 insbesondere die Verknüpfung von πόθεν-Motiv und σημεῖον in 9,29f: Daß die Gegner Jesu - wie sie hier ironischerweise selbst zugeben - *nicht wissen*, „woher“ Jesu kommt (9,29b), sei hier das eigentlich Anstoßerregende (τὸ θαυμαστόν), insofern er doch das von ihnen selbst konstatierte Wunder resp. σημεῖον (s. 9,16!) der Blindenheilung tat (so die Antwort des Blindgeborenen 9,30)! Wieder liegt also der Gedanke zugrunde, daß Jesu „Zeichen“ gerade auch *gegen die bisherige Theo-Logie* in ganz unübersehbarer Weise erweisen, „woher“ und also wer Jesus wirklich ist (s.a. 9,31-33!; dazu auch unten in Teil C. d.A. die Einzelauslegung von 9,1ff). Ja, wie beim Geber, so ist auch bei der im σημεῖον vermittelten Gabe das „Woher“ für die Menschen

folgenden Wort nicht ohne Ironie auf seine nicht-irdische Herkunft: „Mich kennt ihr und wißt, woher ich bin?! Doch ich bin *nicht von mir selbst aus* gekommen. Sondern wahrhaftig ist der, der mich gesandt hat - welchen ihr *nicht* kennt! *Ich* kenne ihn, weil ich von ihm bin - und *jener* hat mich gesandt!“ (7,28; vgl. schon Jesu Warnung vor einem bloßen Urteil κατ' ὄψιν 7,24f).

Demnach ist zunächst festzuhalten, daß die - der angespannten Lage zum Trotz - aus der Sphäre distanzierter messianologischer Erwägungen heraustretende *positive* Stellungnahme des Volkes; das „Glauben an ihn“, auch hier durch *Jesu σημεῖα* veranlaßt wurde (vgl. 10,41f).

Auch an anderer Stelle wird Jesus infolge seiner σημεῖα mit der endzeitlichen Heilsgestalt identifiziert. - Im Anschluß an das Lazaruswunder bereitet das Volk Jesus einen triumphalen Einzug in Jerusalem als „König Israels“ (12,13-15), und verwandte Reaktionen löst das Brotwunder aus:

Als die Menschen das Zeichen, welches er getan
hatte, sahen, sprachen sie:
„Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt
gekommen ist.“ (6,14)

Allerdings reagiert Jesus hier ablehnend auf die Zustimmung, und es wird auch deutlich, warum:

Als Jesus erkannte, daß sie kommen und ihn ergreifen
wollten, um (ihn) zum König zu machen,
zog er sich wieder auf den Berg zurück, ganz allein. (6,15)

Die Akklamierenden von 6,14 werden hier¹⁵² durchaus *negativ* gekennzeichnet als ἄνθρωποι (vgl. 2,23-3,1ff), die Jesus in ihre Gewalt zu bringen suchen (ἀρπάζειν), um mit ihm als βασιλεύς das irdisch-politische Reich des Messias zu gründen.¹⁵³ Wie in 2,23-25 zieht sich Jesus vor solchem „Glauben“ zurück, der ja deutlich die Züge der vereinnahmenden Anerkennung

geheimnisvoll (und für den Leser in gleichem Maße aufschlußreich!), s. 2,9; 6,5 sowie die Andeutung 4,11!

¹⁵² Die kleine Einheit 6,14-15 als Abschluß der Wundergeschichte 6,1-15 ist ein charakteristisches Element der johanneischen (Wunder-)Darstellung (so auch BULTMANN, Komm. 157). Dagegen will Schnackenburg zwischen 6,14 (positive Stellungnahme des Volkes als Glaube) und 6,15 (Jesu resp. des Evangelisten Zurückweisung einer „am Äußerlichen haftenden Denkungsart“ als Unglauben) - auf dem Hintergrund eines *Widerspruchs* zwischen dem Zeichenglauben 6,14 und der Zeichenforderung 6,30f (von Bultmann gar nicht erörtert, da er eine Beziehung zwischen 6,14f zu 6,30 leugnet, s. BULTMANN, Komm. 169 A. 3) - eine scharfe Zäsur erkennen (vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 24f): man dürfe 6,14 und 6,15 „überhaupt nicht eng verklammern und als gradlinige Gedankenentwicklung ansehen“ (25; vgl. dazu unten Anm. 158).

¹⁵³ Zu den politischen Konnotationen des messianischen Propheten und der Virulenz solcher Erwartungen im 1. Jh. s. MEYER, ThWNT VI 826f, BITTNER, Zeichen 59-74 und speziell HENGEL, Zeloten 235-251.296-318 und passim.

und der mangelnden Offenheit für das Neue trägt, das sich tatsächlich in Jesu Gekommensein und in seinen Wundern ereignet. Denn auf 6,14f bezugnehmend kritisiert Jesus kurz darauf ausdrücklich die allzu menschlichen Motive *ihres* ζητεῖν:

„Amen, Amen, ich sage euch:
Ihr sucht mich nicht,
weil ihr Zeichen (σημεῖα) gesehen habt,
sondern weil ihr von den Broten gegessen habt
und satt geworden seid.“ (6,26)

Eigentlich sollten die Menschen Jesus wegen der sichtbaren und evidenten σημεῖα „suchen“ i.S. engagierter gläubiger Haltung *ihm* und *seiner* Botschaft gegenüber. Stattdessen „suchen“ sie ihn nur im handgreiflichen Sinne, weil er in *ihre* Pläne und Hoffnungen auf ein besseres irdisches, von der Sorge um das tägliche Brot befreites Dasein paßt: *dafür* wollen sie ihn mit Gewalt zum „König“ über sich machen (6,15). Diese dem Offenbarer gegenüber im Grunde verschlossene Haltung - mangels „Sehen“ der σημεῖα *als* σημεῖα, d.h. als Erweise des das überweltliche Heil bringenden Gesandten!¹⁵⁴ - wird schließlich auch sehr schön deutlich, als Jesus 6,29 zum Glauben an ihn als Gottes Gesandten auffordert. Da nämlich fragen diejenigen, welche doch gerade das Brot-σημεῖον miterlebt haben:

„Was tust du als σημεῖον,
damit wir *sehen* und *dir glauben*? Was wirkst du?
Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste...“ (6,30)

Mit dieser Zeichenforderung bestätigen die Redenden Jesu Urteil 6,26, daß sie *nicht* σημεῖα gesehen haben (s.o.), daß sie auch und gerade das vor ihren Augen gewirkte Brotwunder nicht „gesehen“ haben. Nicht zufällig wird gerade an dieser Stelle ein Analogon zu dem Mannawunder beim Exodus gefordert: Für die Zeichenfordernden ist Jesus noch nicht durch die wunderbare Speisung ausgewiesen, sondern erst durch ein σημεῖον *entsprechend der religiösen Tradition*. Das Problem der Zeichenforderung liegt nach Johannes nicht darin, daß erst ein *sichtbares* σημεῖον als Ausweis Jesu genügt - diese Ansicht teilt auch der Evangelist (10,37f!): nach ihm *ist* allerdings Jesus durch seine „Zeichen“ sichtbar ausgewiesen. Das Problematische der Zeichenforderung besteht vielmehr darin, daß ein σημεῖον *gefordert* wird und so von vornherein der Rahmen der Deutung des Wunders - durch das traditionelle Verständnis (s. 6,31!) - festgelegt ist. Im Grunde läßt

¹⁵⁴ Zurecht betont LÜTGEHETMANN 342, daß hier gerade *nicht* das Wunder in Frage gestellt wird, sondern vielmehr auf der Basis einer *grundsätzlich positiven Bewertung der Wunder Jesu* eine bestimmte *Sicht* (eben die der ἄνθρωποι 6,14f) kritisiert wird.

eine solche Haltung keinen Raum für Neues (das sich in Jesu Wundern sichtbar ankündigt), für Offenbarung im eigentlichen Sinn.¹⁵⁵ Die Haltung der Zeichenfordernden 6,30f liegt auf einer Linie mit der nur scheinbar positiven Reaktion 6,14f: beides gehört zusammen und bringt in dieser Zusammengehörigkeit die Verslossenheit der „Menschen“ gegenüber dem göttlichen Zeugnis für Jesus („Nicht-Sehen“ der σημεῖα, 6,26) und infolgedessen für den Offenbarer selbst (s. 6,29f) zu vollständigem Ausdruck.

In der Tat ist der von Bultmann allein in 6,30f beobachtete „menschliche Wahn“¹⁵⁶ bereits in dem ἀρᾶζειν der ἄνθρωποι (6,14f) wirksam, insofern sie Jesu „Zeichen“ als ein σημεῖον in *ihrem Sinne* auffaßten; strenggenommen ist das ἀρᾶζειν 6,15 also nur Ausdruck dieser *eigentlichen* Vereinnahmung. Erst indem 6,14f streng auf 6,30f bezogen wird¹⁵⁷, wird dieser vereinnahmende Wahn in seinem ganzen Ausmaß sichtbar. Denn *angesichts des σημεῖον Jesu* (hier: des Brot-„Zeichens“ 6,5-15) war die menschliche Verirrung in der Ausschau nach einem σημεῖον nicht mehr unabwendbares Geschick, sondern *trotz des σημεῖον* aktiv aufrechterhaltene, schuldhaft Verslossenheit gegenüber Gottes Gesandtem. Im Verslossenbleiben (= Unglaube) der ἄνθρωποι, das sich konsequent im Festhalten *ihrer* σημεῖον-Vorstellung ausprägt (6,30f), wird das *wahre* σημεῖον, das „Zeichen“ im pointierten Sinn (nämlich das des per se unvergleichlichen *eschatologischen* Gesandten), um seine ureigenste Möglichkeit gebracht, den „Zeichen“-Täter als παρὰ θεοῦ auszuweisen: tatsächlich wird also das σημεῖον *nicht* mehr gesehen (so sehr ironisch konstatiert in 6,26).

Gegen dieses „Nicht-Sehen“ spricht deshalb auch nicht, daß die „Menschen“ 6,14 ein zutiefst wahres Urteil fällen, indem sie Jesus als ὁ προφήτης akklamieren.¹⁵⁸ Indem

¹⁵⁵ „Es kommt also in dem Hinweis (sc. auf das mosaische Mannawunder, C.W.) der menschliche Wahn zutage, zu wissen, welche Kennzeichen der Erlöser haben muß; der Wahn, über Kriterien zu verfügen, von deren Zutreffen die Anerkennung der Offenbarung abhängt, - während doch Gottes Offenbarung alle Bilder, die sich menschliches Wünschen von ihr macht, zerschlägt“ (BULTMANN, Komm. 169).

¹⁵⁶ S. voranstehende Anmerkung.

¹⁵⁷ Dies erfordert ja in unübersehbarer Weise die auffällige (und natürlich sehr ironische) Entsprechung von unmittelbar zuvor vor ihren Augen gewirktem „Brot“-σημεῖον und anschließender *Forderung* eines Manna- resp. Brot-σημεῖον!

¹⁵⁸ Schnackenburg sieht sich genötigt, einen *Bruch* zwischen dem „hohen Bekenntnis in V 14“ und der glaubenslosen Zeichenforderung V. 30f festzustellen (SCHNACKENBURG, Komm. IV/24). Er isoliert deshalb V. 14 als in traditioneller Manier gestalteten „Chorschluß“, der die *johanneische* Ansicht über das Wunder zum Ausdruck bringt, vom Kontext und damit von den V. 15 Agierenden und VV. 30f (Zeichen-)Fordernden, s. ebd. 24f. - Aber dies ist doch eine recht gezwungene Erklärung des - allerdings hinsichtlich der Existenz interner Bezüge zwischen 6,14.15.26 und 30f zutreffend erhobenen! - Textbefundes. Dergleichen Aporien sind freilich kaum zu vermeiden, wenn das vierte Evangelium primär als eine (*psychologisch* konsequente) *Erzählung* - Schnackenburg redet sogar recht unbefangen von der „historischen Ebene“ (dazu gehören dann 6,15.26.30f) - *im Unterschied zur „darstellerische(n) Absicht des Evangelisten“* (ebd. 24; hierher gehört der unpassende Vers 6,14) gedeutet wird. Aber: *Das ganze Evangelium* verdankt sich doch wohl der darstellerischen Absicht des Evangelisten, nicht nur einzelne Verse! Die Ausgliederung eines Verses aus seinem *literarischen* Kontext (dieser, und nicht ein vermuteter *historischer* Kontext kann allein maßgeblich sein) ist auch unter dem wohlklingenden Etikett „darstellerische Absicht des Evangelisten“ schließlich dasselbe willkürliche und den Text zerstö-

sie - wie ja gleich ihre Aktion 6,15 (und dann 6,26; 6,30f) erweist - nur *ibr* („menschliches“) Urteil artikulieren¹⁵⁹, sprechen die ἄνθρωποι tatsächlich eine tiefere Wahrheit aus (Jesus ist „wahrhaftig [!] der Prophet, der in die Welt gekommen ist“), die allerdings von *ihnen* weder gewußt noch vermutet wird, ja die prinzipiell jenseits ihres Horizontes liegt: Sie sind gerade in ihrer Vereinnahmung und damit in ihrem Widerspruch gegen Jesus (resp. Gott) *unfreiwillige* Zeugen der Wahrheit Jesu (resp. Gottes).¹⁶⁰

Entsprechendes gilt für die Zeichenforderung im Anschluß an die Tempelreinigung 2,14-17, die die Frage nach der Legitimität von Jesu Tat aufwirft:

„Welches Zeichen zeigst du uns,
weil du dies tust?“ (2,18)

Das Provozierende und Anspruchsvolle von Jesu Tat wird durchaus gesehen: nur ein von Gott Beauftragter, ja im Grunde nur der *eschatologische* Gesandte wäre zu solchem Handeln ermächtigt. Als dieser muß sich erst der solcherart im Tempel Auftretende vor ihnen durch ein σημεῖον ausweisen (ὅτι!). Aber gerade indem sie *diesen* Ausweis *fordern*, kann er ihnen *nicht* zuteil werden. Die fordernde Haltung der Ἰουδαῖοι verrät, daß sie sich im Besitz urteilender Kompetenz auch gegenüber dem *endzeitlichen* Gesandten und Offenbarer wähnen. So *müssen* diese Forderungen von Jesus geradezu abgelehnt werden. Denn *Jesu* Recht zur Tempelreinigung (und zu seinen Sabbatbrüchen Kapp. 5 und 9) kann man eben nicht nach *irdischen* Maßstäben beurteilen und derart beweisen.¹⁶¹

rende Verfahren wie die unbekümmerte Literarkritik eines HIRSCH (s. 60f, gegen welche Schnackenburg mit Recht protestiert, s. DERS., Komm. IV/2 24 A. 3).

¹⁵⁹ Zur frühjüdischen Erwartung von „dem Propheten, der in die Welt gekommen ist“ - gedacht ist offenbar an den Dtn 18,15.18 verheissenen „Propheten wie Mose“, s. 6,31 - vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 25f und BITTNER, Zeichen 52f.

¹⁶⁰ Dasselbe ironische Darstellungsmittel des „unfreiwilligen Zeugen“ begegnet 11,50: Mit seinem Vorschlag, statt des ganzen Volkes vernünftigerweise nur einen einzelnen (nämlich Jesus) dem Verderben preiszugeben, glaubt der Hohepriester Kaiphas seinen persönlichen Nutzen bzw. den des ganzen Synhedriums zu artikulieren (ὅτι συμφέρει ὑμῖν). In Wirklichkeit aber „prophezeit“ er so Jesu soteriologische Funktion als den stellvertretend „für das Volk“ Sterbenden (s. die erläuternde Notiz 11,51-52, besonders „Dies sagte er *nicht* aus sich selbst heraus...“ 11,51a).

¹⁶¹ Die *Ablehnung* der „Zeichen“-forderung entspricht ebenso der prinzipiellen Andersartigkeit des Wundertäters wie die Berufung auf die *Wahrheit seines Selbstzeugnisses* (8,14.18; s.o.) - und kaum der Abwehr eines „politischen“ (Miß-)Verständnisses Jesu als des „endzeitlichen Propheten“ (wie BITTNER 285 zusammenfassend meint). An den Maßstäben des *Bisherigen* kann der *eschatologische* Gesandte des Vaters schlechterdings nicht gemessen werden. - Das steht nicht im Widerspruch dazu, daß Jesus sich tatsächlich durch markante „Zeichen“ ausweist, im Gegenteil: die σημεῖα sollen ja gerade als unübersehbare Signale über die Evidenz des bisher Erkannten und Geglaubten hinausführen und einen - eben *unbedingten* - Glauben an ihn und seine Worte begründen (Stichwort: *Wunderglaube*). Und: Indem Jesus tatsächlich „Zeichen“ tut, tritt die Blindheit bzw. der massive (schuldhafte!) Unglaube der Zeichenfordernden umso deutlicher zutage.

Doch nicht nur das: Das Johannesevangelium kennt ja auch den positiven Gedanken des legitimierenden σημεῖον (s. „Zeugnis“-Motiv). Tatsächlich wird jeweils in der Antwort Jesu auf die Forderung eingegangen (2,19ff; 6,32ff) und die Forderung schließlich wirklich - wenn auch anders als erwartet und dabei die ursprüngliche, zutiefst „menschliche“ Intention der Forderung auf den Kopf stellend - erfüllt! Denn allerdings sind *Jesu* „Tempelaufbau“ (s. 2,19ff) und *Jesu* „Brot vom Himmel“ (s. 6,32ff) nicht mehr die geforderten sichtbaren Beweise seiner Legitimität, sondern anderes und mehr als das: Sie sind - in Jesu Tod und Auferstehung sowie im (diese Heilstat Jesu wirksam abbildenden) Abendmahl der Gemeinde - *die Gabe seiner selbst* zum Heil aller Menschen (s. 3,16f; 6,48ff)!

Auch zeigt sich an diesem Punkt, daß Kreuz und Auferstehung Jesu sowie seine Erscheinungen als Auferstandener - abgesehen davon, daß der Begriff σημεῖον weder dort auftaucht noch auch andernorts darauf bezogen wird¹⁶² - nicht als „Zeichen“ im johanneischen Sinn angesehen werden können¹⁶³, obwohl dies die „*Zeichen*“-forderungen auf den ersten Blick nahelegen¹⁶⁴; denn als *solche* werden sie ja gerade *nicht* erfüllt!

Dann aber werden auch die letzten Worte des Auferstandenen an den zunächst ungläubigen Thomas 20,29 nicht als Kritik an einem Glauben gelten können, der an sichtbaren Wundern, an „Zeichen“, seinen ersten und grundlegenden Anhalt hat.¹⁶⁵

¹⁶² Dies betont zu Recht RENGSTORF, ThWNT VII 253: „Ein bewußter Bezug von σημεῖον in J20,30 auf Jesu Auferstehung würde also nicht mit dem sonstigen Sprachgebrauch bei Johannes im Einklang sein.“ Ebenso BITTNER 169 und passim.

¹⁶³ Anders die vorherrschende, sich vor allem auf 2,22 und 20,30f stützende Ansicht (s. BAUER, Komm. 233f; BULTMANN, Komm. 541; STRATHMANN, Komm. 261; zum Problem vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 400-402).

Wilkens unternimmt sogar einen breit angelegten Versuch, Jesu Passion und Auferstehung(serscheinungen) von dem johanneischen σημεῖον-Verständnis (i.S. machtvoller Demonstrationen!) her zu interpretieren (vgl. WILKENS, Zeichen 60-80), wobei allerdings σημεῖον in seiner denkbar weitesten Fassung, nämlich allgemein als „Offenbarungstat Christi“, aufgefaßt wird (a.a.O. 64f). Diese Charakterisierung trifft aber auf praktisch alles zu, was Jesus im Johannesevangelium tut! - Man wird also gut daran tun, sich an den prägnanten johanneischen Sprachgebrauch zu halten und die Besonderheit von Jesu „Zeichen“ als *öffentliche, sichtbare Legitimationen* festzuhalten, statt in fast nichtssagender (und zudem noch falscher) Allgemeinheit vom Kreuz als „Semeion in den Semeia“ (a.a.O. 78) oder gar von Christus als dem „Zeichen in den Zeichen“ (sic!; a.a.O. 69) zu reden.

¹⁶⁴ So WILKENS, Zeichen 62-65.

¹⁶⁵ Gegen BULTMANN (Komm. 539) u.a. - Der Ton von Jesu Feststellung 20,29a „Weil du mich gesehen hast, glaubst du.“ liegt ja nicht auf einem *allgemeinen* „Sehen“ als Ermöglichung des Glaubens, sondern auf der (noch!) - anhand der Wundmale - *sichtbaren Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen* (s. 20,27). Entsprechend gehen die letzten Worte des scheidenden Auferstandenen, der Makarismus „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ 20,29b, nicht auf das allgemeine Problem eines aus dem Sehen (von z.B. Jesu wunderhaften „Zeichen“) resultierenden Glaubens ein, sondern auf Möglichkeit und Notwendigkeit des *Glaubens aufgrund des Jüngerzeugnisses* (eben welchem Thomas ja nicht geglaubt hatte, s. 20,24f!) in der jetzt anbrechenden Zeit, in welcher Jesus eben *nicht* mehr sichtbar präsent ist. Es ist daher sehr die Frage, ob der Evangelist mit Jesu Wort 20,29 überhaupt eine Kritik des Thomasbekenntnisses 20,28 und eine Abwertung des „sehenden Glaubens“ ausdrückt (s. BROWN, Komm. II 1048-1050).

Von der in 6,15.26-31 als *Mißverständnis* und letztlich als *Verschlossenheit* gekennzeichneten Akklamation der Menge 6,14 her ist nun noch einmal kritisch auf die Akklamationen 7,31 („Christus“) und 12,13-15 („König Israels“) zurückzukommen.

In 12,13-15 wie auch in 6,15a kommt der Würdetitel „König“ ins Spiel. In beiden Fällen handelt es sich aber um Mißverständnisse, wie die Passion zeigt: *Jesu* Reich ist *nicht* von dieser Welt (18,36). Und gleichwohl *ist* Jesus - nur in einem tieferen Sinne als die begeisterte Menge vermeint - der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων!¹⁶⁶ Die überschwengliche Begeisterung nach dem Lazaruswunder gehört ja eigentlich schon zur Passion, und zwar als deren Eröffnung, da gerade *diese* „positiven“ Reaktionen zum Todesbeschuß führen (11,47ff; s.a. 12,19). Von daher ist ein ironisch-kritischer Akzent in 12,13-15 nicht zu verkennen.

Ähnliches ergibt eine genauere Betrachtung von 7,31 und seines Kontextes: Daß man Jesus für den Christus hält, beruht auf der *Quantität* der σημεῖα Jesu (μὴ πλείονα σημεῖα...);¹⁶⁷ während der Evangelist stets deren *Qualität* und Einzigartigkeit betont (15,24; 12,37; vgl. 9,32) und in den Erzählungen konturiert. Wie bei 12,13-15 veranlaßt hier die (eben doch *nur* indirekte) Akklamation feindliche Aktionen gegen Jesus (7,32; vgl. 12,19). - Die Ironie liegt wie in 12,13ff darin, daß eine so allem Anschein nach *positive* Reaktion, ein so hohes Bekenntnis Jesu *Passion* einleitet - in welcher er dann überhaupt erst „erhöht“ wird! Die vollmundigen Akklamationen erscheinen verfrüht, insofern das Kreuz noch außerhalb der Perspektive liegt und wahre Erkenntnis Jesu erst nach der Auferstehung (und unter Einfluß des Kreuzes!), genauer: durch den dann erst wirkenden *Geist* möglich ist.¹⁶⁸

Jesus ist zwar tatsächlich der Dtn 18,18 verheißene „Prophet“ (6,14), der „Christus“ (7,31), der „König Israels“ (12,13.15); nur kommt diese Erkenntnis *vor* Tod und Auferstehung resp. Geistverleihung zu früh. Die demonstrativen Wunder des *Irdischen* zielen noch gar nicht auf ein solches christologisches Erkennen, sondern „nur“ auf radikales πιστεύειν an Jesus und seine - „König“, „Prophet“, „Christus“ erst offenbarende - Rede. Die Akklamationen zur Zeit des Irdischen beruhen in ihrer genaueren *Bestim-*

¹⁶⁶ S. die Verhörszene 18,33-38 sowie die Kreuzesinschrift 19,19f und die durch dieselbe ausgelöste Auseinandersetzung 19,21f.

¹⁶⁷ πλείονα bezeichnet von Haus aus nur eine *quantitative* Steigerung („mehr“; vgl. BAUER, Wb s.v.) und wird auch hier nicht qualitativ (i.S. von „größere“; so SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 205f; aber in der Übersetzung 201 richtig: „mehr“) gemeint sein. 7,31 scheint in polemischer Absicht der Komparativ von πολὺς und z.B. nicht das den qualitativen Aspekt enthaltende τοσαῦτα („so große“, 12,37; 3,2) verwendet worden zu sein. SCHLATTER, Komm. 197, meint daher zu Unrecht, Johannes habe hier die zeitgenössische Meinung „je mehr Wunder, desto mehr Grund zum Glauben“ als eigene zum Ausdruck gebracht.

¹⁶⁸ Dazu passen auch das auf den ersten Blick unbestimmte und eher „niedrige“ Petrusbekenntnis 6,68f - es beginnt geradezu mit einem Ausdruck der Ratlosigkeit („Herr, zu wem sollen wir [denn sonst] gehen?...“, 6,68a) - und das überall begegnende Jüngerunverständnis. Auch Nathanaels Akklamation 1,49 „Du bist der König Israels (sic!)“ wird mit dem Hinweis auf „Größeres“, auf die noch kommenden σημεῖα und die damit verbundene Offenbarung des Menschensohns als *verfrüht* und deshalb noch - insofern es noch *vor der Passion* einen unzureichenden Sinn hat - als *inadäquat* gekennzeichnet.

mung der Person Jesu noch auf der *eigenen* religiösen Kenntnis¹⁶⁹ - und nicht auf der Offenbarung *Jesu*. Sie sind ähnlich traditionell gebunden und verraten die gleiche Verslossenheit wie die Zeichenforderungen (besonders verdeutlicht in dem beziehungsvollen Nebeneinander von 6,14f und 6,30f!). Die σημεῖα Jesu weisen aber weit über den Rahmen bisheriger Vorstellung und Gotteserkenntnis hinaus.

Als solche sichtbaren Ausweise werden die σημεῖα interessanterweise nicht nur von Jesus selbst (als μαρτυρία ἀπὸ θεοῦ), sondern auch von anderen Personen verstanden und sogar ausdrücklich als Argument gegenüber der eigenen religiösen Tradition verwendet! In einer innerjüdischen Auseinandersetzung (σχισμα), hervorgerufen durch eine Offenbarungsrede Jesu („Ich bin der gute Hirte...“), verwirft die eine Seite Jesus als „Besessenen“ (10,20), während die andere Seite einwendet:

„Diese Reden sind nicht die eines Besessenen;
kann (denn) etwa ein Dämon
die Augen der Blinden öffnen?“ (10,21)

Und selbst eine Gruppe von Pharisäern (vgl. 3,1f) stellt in einem Streit (σχισμα) mit ihren Kollegen anlässlich der Blindenheilung am Sabbat (= Sabbatbruch; folglich sei Jesus nicht παρὰ θεοῦ; 9,16a) die Überzeugungskraft von Jesu Wundern (Plural!) über die verbindliche religiöse Tradition und Logik:

„Wie kann (denn) ein sündiger Mensch
so große Zeichen tun?!“ (9,16b)

¹⁶⁹ Dabei spielt es keine Rolle, ob zur Zeit Jesu im Judentum tatsächlich die Meinung vorherrschte oder wenigstens *auch* existierte, daß der „Messias“ - wie der endzeitliche „Prophet“ - sich durch Wunder resp. „Zeichen“ auswies (was BITTNER 28-40 [bes. 38 A. 32] nachdrücklich und wohl zu Recht bestreitet), da Johannes offensichtlich kein Historiker sein wollte. Zur Zeit des Evangelisten ist dies allerdings bereits denkbar (vgl. HAHN 218-224), und im Zusammenhang seiner Jesuserzählung ist es in der Tat sinnvoll, daß die Zeitgenossen Jesu *allein aufgrund der σημεῖα* so über Jesus geurteilt haben sollen: zunächst kommt darin die Überzeugungskraft der Wunder Jesu zum Ausdruck, desweiteren ihre - erst nach der „Erhöhung“, im pneumatischen Verständnis sichtbare, hier also ironisch vorweggenommene - christologische Signifikanz (s. 20,30f!), sowie schließlich - da zur Zeit Jesu dieses vertiefte Wunderverständnis noch *nicht* existierte - die Eigenmächtigkeit des Urteils der Zeitgenossen, welche den σημεῖα ποιῶν Jesus immer noch im Rahmen „ihres“ Verständnisses *einordnen*, anstatt Jesus *unbedingten* Glauben, d.h. wirklichen *Glauben* entgegenzubringen. - Wenn also z.B. in 7,31 gegen alle historische Wahrscheinlichkeit sich „diese Glaubenden (sc. aus dem jüdischen Volk; C.W.) das christliche Argument zu eigen“ machen und sie in der Tat nicht im Sinne jüdischer, sondern „christlicher Messiasdogmatik“ von den Taten Jesu sprechen (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 206), dann ist dies nicht zuletzt auch ein weiteres, sehr auffälliges Indiz dafür, in welchem Maße und mit welcher Konsequenz die johanneische Jesuserzählung von dem nachösterlichen Verständnis Jesu und seines irdischen Wirkens bestimmt ist.

Beiden Äußerungen liegt der Gedanke zugrunde, daß Jesu σημεῖα offensichtliche Legitimation seiner religiösen „Grenzüberschreitungen“, d.h. seines Offenbarungsanspruchs darstellen. Nun werden in den beiden Szenen die theologischen und religiös-praktischen Konsequenzen dieser indirekt *positiven* Stellungnahmen zu Jesus nicht weiter verfolgt, wird der weitere Verlauf und Ausgang der σχίσματα nicht mehr dargestellt.¹⁷⁰ Dies aber nicht deshalb, weil es solche Folgerungen und Folgen in Wirklichkeit nicht gäbe (vgl. 9,22.33f), sondern weil es hier allein um die auch Personen außerhalb des Jüngerkreises und sogar aus der Gruppe seiner Gegner (s.a. 12,42: „auch viele der Obersten“) *durch die σημεῖα geradezu abgenötigte Anerkennung Jesu gegen alle normative Tradition* geht. D.h., in diesen Dialogpartien stehen die „Zeichen“ *als solche* - genauer: ihr spezifisches Merkmal einer schlechterdings jeden Menschen überführenden *Evidenz* - und nicht die Beteiligten selbst mit ihren jeweiligen Reaktionen darauf (als Glaube oder Unglaube) im Blickpunkt.

3.4 Konsequenzen aus Jesu σημεῖα: *Wunderglaube* und *Wunderglaube* am Beispiel von Nikodemus und dem Blindgeborenen

Abgesehen von solcher argumentativen Verwertung des Gesamtphänomens „Zeichen“ hat die johanneische Darstellung ein besonderes Interesse an den *Reaktionen auf Jesu wunderhafte σημεῖα*. Es geht dabei durchweg um die aus den „Zeichen“ folgende persönliche Konsequenz als Stellung zum σημεῖα ποιῶν Jesus als Glaube bzw. Unglaube an ihn. Zwei Personen erscheinen gerade unter diesem Gesichtspunkt besonders profiliert: der Ratsherr Nikodemus und der Blindgeborene. An ihnen werden charakteristisch verschiedene Haltungen gegenüber Jesus als σημεῖα ποιῶν und damit Möglichkeiten (und Grenzen) des Wunderglaubens verdeutlicht.

3.4.1 Nikodemus

Von den Zeitgenossen Jesu formuliert zuerst der Pharisäer und „Oberste“ Nikodemus die (positive) *theologische* Folgerung aus den σημεῖα:

„Meister, wir wissen,
daß du von Gott gekommen bist als Lehrer;
denn niemand könnte diese Zeichen tun, welche Du tust,
wenn nicht Gott mit ihm wäre.“ (3,2)

¹⁷⁰ S. jedoch den summarischen Hinweis 12,42f.

Wenn Jesus nun anschließend als Bedingung des Heils („Sehen“ der bzw. „Hineingehen“ in die βασιλεία τοῦ θεοῦ) das (Nikodemus demnach noch fehlende) γεννηθῆναι ἄνωθεν nennt (3,3.5), so nicht, um die anerkennende, an den Wundern gewonnene Einsicht eines Zeitgenossen zu kritisieren.¹⁷¹ Vielmehr zeigt der ganze „Dialog“ und unverkennbar die parallele Formulierung des γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος V. 5, daß Jesus hier von einem *nachösterlichen* Standpunkt aus redet.¹⁷² Tatsächlich nimmt der Hinweis auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe gar nicht unmittelbar auf Nikodemus' Worte Bezug, stellt also kein Element einer wirklichen Unterredung dar.

Diese durchgängig von der Differenz der Sprech- und Verstehensebenen entscheidend geprägte und insofern „unwirkliche“ Szene ist - ebenso wie z.B. Jesu Wort an Martha 11,40 (s.o.) - direkt auf den Leser zugeschnitten: ihm soll (und kann auch nur) die Notwendigkeit der Geist-Taufe, wie auch einer über das „historische“ Niveau der Offenbarung hinausgehende Einsicht (des „Geistes“; s. 16,13) - d.h. die Notwendigkeit der Gemeindegemeinschaft („Wasser“!) - verdeutlicht werden. Erst auf dieser Ebene wird dann auch Jesu Hinweis auf die Taufe als Bedingung des „Sehens der Basileia“ (3,3!) zu einer Antwort auf die ebenfalls durch „Sehen“ (nämlich der σημεῖα) motivierten Worte des Nikodemus 3,2: Das den ἄνθρωποι (s. 2,23) gemeinsame „Sehen“ der wunderhaften σημεῖα, wie es der ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων Nikodemus (s. 3,1) repräsentiert, ist noch kein „Sehen der βασιλεία“ (s.a. unten zu 11,40)!

Demnach wird Nikodemus als Zeitgenosse nicht deshalb in 3,3ff frontal kritisch angesprochen, weil er eine prinzipiell inadäquate Ansicht aufgrund von Jesu Wundern ausspricht. Sondern *dieser* wundergläubige Zeitgenosse wird - bereits von Anfang an!, s. das νύξ 3,1¹⁷³ - negativ charakterisiert, weil er, wie sich noch zeigen wird, aus seiner *richtigen* Einsicht aus Jesu σημεῖα nicht die notwendigen *persönlichen* Konsequenzen zieht. Nikodemus repräsentiert einen bestimmten *Typus*, sofern er einer der „Archonten“¹⁷⁴

¹⁷¹ Gegen BECKER, Komm. 4/1 132f u.a. - Das Wunder macht die Einsicht nicht suspekt, sondern fordert sie geradezu heraus: Jesus kommt offenbar von Gott her, Gott ist sichtlich „mit ihm“. Zu entsprechender Folgerung fordert Jesus ja selbst mehrmals gerade *angesichts seiner σημεῖα* auf (z.B. 10,37f; 14,10f sowie im Hinweis auf seine μαρτυρία)!

¹⁷² Die Geburt „aus Wasser und Geist“ (3,5; vgl. V.6) wird V. 7 wieder mit der synonymen Wendung „Geburt von oben“ (dazu BROWN, Komm. 1 130f) aufgenommen; beides kann erst nach der „Erhöhung des Menschensohns“ (V. 15; vgl. 7,39), auf die V. 16 bereits zurückblickt (!), statthaben. „Ungeschichtlich“ bzw. nachösterlich mutet auch die erste Person Plural im Munde des Pharisäers („Wir wissen...“, 3,2) und vor allem im Munde Jesu an („was wir wissen, reden wir ... und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an...“, 3,11f).

¹⁷³ Zum Zusammenhang von „Nacht“ (Welt) und „Geist“ (Gemeinde) und der hier gemeinten Perspektive s. ONUKI, Gemeinde 77.

¹⁷⁴ Ἀρχων wird nur 3,1 auf eine bestimmte Figur, nämlich Nikodemus, bezogen. Ansonsten bezeichnet die Pluralform die religiöse und politische Führung der „Juden“ überhaupt (7,26. 48; 12,42), die sich selbst ausdrücklich und selbstverständlich *gegen* Jesus erklärt (7,48; s.a. 7,26), die ihn festnehmen will (7,32b), die schließlich im Hohen Rat seinen Tod beschließt (11,47ff), und von welcher ein größerer Teil nur ohne öffentli-

τῶν Ἰουδαίων (3,1) ist, die zwar „glauben“ (12,42), aber das öffentliche Bekenntnis zu Jesus aus Liebe zur δόξα τῶν ἀνθρώπων umgehen (12,43) und also *nicht* glauben (12,37)!¹⁷⁵ - Daß Nikodemus bei diesem ersten wie in den noch folgenden Auftritten weniger als geschichtliches Individuum, sondern mehr als ein bestimmter Typus des Wunderglaubens, und zwar eben als Vertreter des unzureichenden *Wunderglaubens* figuriert¹⁷⁶, macht überdies auch der Kontext seiner ersten Erwähnung deutlich. Unmittelbar vor der Nikodemusszene findet sich eine summarische σημεία-Notiz:

Als er sich zum Passafest in Jerusalem aufhielt,
 glaubten viele an seinen Namen,
 weil sie seine Zeichen sahen, die er tat.
 Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an,
 weil er alle kannte,
 und weil er es nicht nötig hatte,
 daß jemand den Menschen bezeugte;
 er wußte nämlich selbst, was im Menschen war. (2,23-25)

ches Bekenntnis „glaubte“ (12,42). Versteht man also insbesondere 12,42 nicht miß (etwa als relativ *positive* Aussage über einen Teil der Pharisäer), dann wird Nikodemus in 3,1 mit den Worten ἄρχων τῶν Ἰουδαίων als Mitglied der entschiedensten und mächtigsten gegnerischen Gruppe gekennzeichnet! Nirgendwo wird angedeutet, daß er wegen Jesus mit dieser Gruppe gebrochen hätte, vielmehr setzt sein Beitrag zu Jesu Grablegung (s. 19,39: 100 Pfund (!) kostbarer Einbalsamierungsingredienzien) eine nach wie vor starke wirtschaftliche und soziale Stellung voraus.

¹⁷⁵ Dem (Nicht-)Bekennen auf der Ebene der Erzählung entspricht demnach der (Nicht-)Übertritt in die Gemeinde auf der Ebene des Evangelisten und des Lesers (so allerdings erklärt sich der merkwürdige „Dialog“ 3,3ff!). Das Vermeiden des öffentlichen Bekenntnisses „aus Furcht vor den Juden“ bzw. „wegen der Pharisäer“ - also das οὐχ ὁμολογεῖν (12,43), das nach 12,37ff entscheidendes Negativmerkmal jenes (σημεία-)Glaubens ist, der *kein* Glauben ist - solches Nichtbekennen des ἄρχων Nikodemus deutet sich schon in 3,2 mit der bewußt doppelsinnigen Notiz „des Nachts“ an (vgl. das markante ἦν δὲ νύξ 13,30! Bei der ausgeprägten johanneischen Licht/Finsternis- und Tag/Nacht-Metaphorik kann hier sowenig wie 19,39 eine bloße Zeitangabe beabsichtigt sein: gerade daß er heimlich im Dunkeln zu Jesus kommt, charakterisiert *diesen* „Glaubenden“ zutiefst, natürlich *negativ*, s. HOLTZMANN, Komm. 81).

¹⁷⁶ In der Szene 7,45-52 macht Nikodemus einen zaghaften Einwand gegen das unrechtmäßige Vorgehen der „Hohepriester und Pharisäer“ gegen Jesus (7,50f), und in der Bestattungsszene 19,38-42 tritt er schließlich als Spender von Balsamierungsmittel auf (19,39). In beiden Fällen wird er mit betontem Hinweis auf das für ihn demnach kennzeichnende Gespräch mit Jesus 3,1ff eingeführt als der, „der vorher zu ihm (des Nachts) gekommen war“ (7,50; 19,39)!

In all diesen Szenen ist Nikodemus wesentlich der Typus des religiös und gesellschaftlich etablierten „Glaubenden“, der das öffentliche Bekenntnis zu Jesus offenbar aus Angst vor Statusverlust meidet (s. 9,22f; 12,42; vgl. dazu WENGST 138-140). So wird er bei seinem letztem Auftritt 19,38ff nicht von ungefähr neben den (offenbar auch hochstehenden, weil mit Pilatus verkehrenden) *Kryptojünger* - V. 38: μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ κρυπτούμενος [διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, vgl. 9,22; 12,42!] - Joseph von Arimathia gestellt!

Wie das Wortspiel mit πιστεύειν VV. 23.24¹⁷⁷ unterstreicht, ist das Thema des Abschnittes der Glaube (an Jesus), genauer: *wirklicher* und *nur scheinbarer*, von Jesus als solcher aber durchschauter Glaube. Nur auf den ersten Blick drückt V. 24 eine Kritik *jeglichen* Glaubens aufgrund von σημεῖα aus.¹⁷⁸ Tatsächlich liegt auch hier die positive Sicht des σημείου als Wunder zugrunde: daß Jesus überall, wo er sich aufhält, Wunder tut (s.a. 10,40-42) und damit zum πιστεύειν ruft, ist ja die selbstverständliche Voraussetzung von V. 23 und auch V. 24a. Der Ton liegt darauf, daß Jesus sich *diesen* aufgrund der σημεῖα „Glaubenden“ eben *nicht* „anvertraut“, d.h. sich *nicht* vor ihnen offenbart (weshalb dann Nikodemus eigens zu ihm kommen muß, s. seine dezidiert *christologische* Feststellung 3,2). Jesu ablehnendes Verhalten dient nicht der Diskreditierung seiner sehr wohl glaubensbegründend gemeinten σημεῖα, sondern der *Kennzeichnung der Abgelehnten*: Sie sind bloß ἄνθρωποι¹⁷⁹, „Menschen“. Diese „glauben“ zwar infolge der „Zeichen“ an den Namen Jesu (πιστεύειν εἰς + Akk.). Doch Jesus vertraut sich ihnen nicht an (πιστεύειν + Dat.)¹⁸⁰, weil er alle „kennt“ (V. 24b), d.h.: er durchschaut die „Menschen“ (V. 25) und ihren menschlichen *Wunderglauben*, der kein *wirkliches* πιστεύειν ist. Damit aber ist die erforderliche Grundlage für seine Selbstoffenbarung als eschatologischer Gesandter nicht gegeben (anders 9,35-38), so daß sich Jesus, wie nachdrücklich betont wird, trotz ihres - eben nur vermeintlichen - Glaubens *diesen* „Menschen“ *nicht* anvertraut.¹⁸¹

In diesen Zusammenhang der negativen Charakteristik von ἄνθρωπος durch „Wunderglaube“ gehört nun auch der direkt anschließende erste Auftritt des Nikodemus. Nicht nur, daß er 3,1 eben als ἄνθρωπος (!) ἐκ τῶν Φαρισαίων vorgestellt wird und damit als einer aus der Gruppe der „vielen“ (sc. „Menschen“) von V. 23 gekennzeichnet wird. Sondern darüberhinaus

¹⁷⁷ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (V. 23) und αὐτὸς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς (V. 24).

¹⁷⁸ So BECKER, Komm. 4/1 131. Erst recht nicht steht 2,23 - aus darstellerischer „Sorglosigkeit“ des Evangelisten! - in *Widerspruch* zur Ablehnung der Zeichenforderung 2,18-22 (BECKER a.a.O.); die „vielen Zeichen“ 2,23 bilden vielmehr einen wohlüberlegten *Kontrast* zum Voranstehenden, wie ja überhaupt Jesu Wunder nicht aus Versehen durchweg „Zeichen“ genannt werden! Dieser Kontrast läßt vielmehr - durch VV. 24f noch unterstützt! - das πιστεύειν der ἄνθρωποι (bzw. diese selbst) angesichts der σημεῖα in einem bestimmten Licht erscheinen.

¹⁷⁹ Man beachte das betonte zweimalige ἄνθρωπος in dem kommentierenden Vers 2,25 (der VV. 23-24 erklären will!), sowie das weitere ἄνθρωπος in 3,1; so verbindet denn auch das Thema σημεῖα - ἄνθρωπος (auf dem Hintergrund des Zusammenhangs σημεῖα - πιστεύειν!) 2,23-25 mit der Szene 3,1ff.

¹⁸⁰ Die Prädikate der beiden Hauptsätze V. 23 und V. 24f drücken nicht zufällig unter Benutzung desselben Verbes einen *Gegensatz* aus: ἐπίστευσαν - οὐκ ἐπίστευεν. Der Kontrast, durch das αὐτὸς δέ zu Beginn von V. 24 noch verstärkt, verdeutlicht den prinzipiellen Unterschied zwischen den „Menschen“ und Jesus. Das gleiche signalisiert auch die V. 24b erwähnte, spezifisch göttliche Eigenschaft Jesu, *alle* zu „kennen“ (i.S. von „durchschauen“).

¹⁸¹ Vgl. Jesu Rückzug 6,15 nach 6,14 (dazu s.o.).

bringen seine Worte ebenfalls eine aus „diesen Zeichen“¹⁸² abgeleitete religiöse Anerkennung Jesu, einen Glauben an ihn zum Ausdruck (s. 3,2). Und schließlich: Auch er wird trotz seiner augenscheinlich positiven Haltung gegenüber Jesus von diesem selbst zurückgewiesen, ja geradewegs als *Ungläubiger* angesprochen (3,12).

3.4.2 Der Blindgeborene

Wird durch Nikodemus die Haltung repräsentiert, die bei *richtiger Einsicht aufgrund der σημεῖα* doch nicht zum öffentlich bekennenden, d.h. zum *wirklichen Glauben* kommt („*Wunderglaube*“), so durch den Blindgeborenen der Gegentypus, der aufgrund der σημεῖα Jesu nicht nur die richtige *theologische*, sondern damit verbunden auch die einzig richtige *persönliche* Konsequenz zieht - einen unbeirrbaren Glauben an Jesus ungeachtet der daraus resultierenden irdischen Nachteile („*Wunderglaube*“).

Nach seiner Heilung gerät der Blindgeborene in eine Auseinandersetzung mit den Pharisäern um das σημεῖον und den Wundertäter, die geradezu prozeßhafte Formen annimmt. In 9,22 wird der Hintergrund dieser Prozeßszene vermerkt: „die Juden“ hatten beschlossen, jeden aus der Synagoge auszuschließen, der „ihn (sc. Jesus) als Christus bekennt“. Mehrmals wird nun der Geheilte gefragt, *wie* ihm die Augen geöffnet wurden (9,10 [von den Nachbarn].15.26)¹⁸³ - der Geheilte leugnet nicht, daß ihn Jesus auf eine ganz bestimmte Weise¹⁸⁴ geheilt hat. Bezeichnenderweise entsteht aus der „Wie“- gleich auch die „Wer“-Frage¹⁸⁵: „Was sagst du über den, der deine

¹⁸² Die Zusammengehörigkeit von 3,1ff mit 2,23-25 wird auch dadurch verdeutlicht, daß die von Nikodemus erwähnten σημεῖα die von 2,23 sein müssen, da Jesus bisher keine anderen „Zeichen“ (Plural) - zumal in Jerusalem - getan hatte. Damit aber ist Nikodemus als einer der πολλοί 2,23-25 gekennzeichnet (vgl. HOLTZMANN, Komm. 81 zu 3,2).

¹⁸³ V. 19 wird die Frage nach dem πῶς auch noch an die Eltern gerichtet, und zwar, wie deren ausweichende Reaktion und die erläuternde Notiz VV. 22f zeigt, ebenfalls im Zuge von Anklageerhebung und Tatbestandsfeststellung.

¹⁸⁴ Zweimal gibt der Blinde ausführlich Antwort auf die Frage nach dem πῶς der Heilung, wobei jedesmal der Zusammenhang zwischen „sich waschen“ (νίπτειν) und „sehen“ (βλέπειν) zur Sprache kommen muß (9,11. 15; auch 9,7!). Gerade an dieser Korrelation scheint dem Evangelisten besonders gelegen zu sein (Endstellung!): durch gehorsame Ausführung der von Jesus gegebenen Anweisung, „sich zu waschen“, wird der Mann sehend. - Bedenkt man, daß νίπτειν bei Johannes *auch* Anklänge an die christliche Taufe enthält (es begegnet noch einmal in der sog. Fußwaschungsszene 13,2ff), so erinnert die in Kap. 9 betonte Verbindung von νίπτειν und βλέπειν der Sache nach an Kap. 3, wo Nikodemus auf die Notwendigkeit der Taufe hingewiesen wird, andernfalls er - trotz seiner Hochschätzung Jesu - die Basileia Gottes nicht sehen werde (vgl. auch 13,8: „Wenn ich dich nicht wasche (νίπτειν), hast du keinen Anteil an mir.“).

¹⁸⁵ Der Zusammenhang ist so eng, daß die Eltern des Geheilten schon vor der „Wie“-Frage (9,19) zurückschrecken und ausweichend antworten - wie 9,22 ausdrücklich ver-

Augen öffnete?“ - Antwort: „Er ist ein Prophet.“ (9,17); „Gib Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist.“ - Antwort: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht. Eins weiß ich: Ich, der Blinde, sehe jetzt.“ (9,24f).

Merkwürdigerweise wird *diese* Antwort: der schlichte Verweis auf das wunderbare Faktum, hier offenbar als adäquate - und zwar abschlägige! - Reaktion auf die Aufforderung, dem Wundertäter Jesus abzuschwören, empfunden. D.h.: *Beide* Seiten teilen die Ansicht, daß Jesus durch das Wunder legitimiert wäre - nur daß die Pharisäer (in der Szene aufgrund des Sabbatbruchs, s. 9,16a) Jesus von vornherein als Sünder betrachten und ihm daher die Legitimierung, eben das Wunder, absprechen *müssen*! Von daher wird verständlich, daß mehrfach und eben auch nach dieser Antwort des Geheilten die Frage nach dem „Wie“ der Heilung (s. 9,26) gestellt wird: die Bestätigung einer wunderhaften Tat Jesu wird offenbar mit dem Bekenntnis zu ihm gleichgesetzt, aber auch mit dem (herausfordernd empfundenen) Appell zum Glauben und der Infragestellung des ablehnenden Urteils (vgl. 9,16) und Beschlusses „der Juden“ (9,22)! - So erst wird auch die seltsame Erwiderung 9,27 verständlich: „Ich habe es euch schon gesagt (nämlich daß Jesus mich heilte) und ihr habt nicht gehört. Warum wollt ihr es noch einmal hören? *Wollt etwa auch ihr seine Jünger werden?*!“¹⁸⁶

Die Aufforderung „Gib Gott die Ehre!“¹⁸⁷, verbunden mit der Aussage, daß Jesus ein Sünder ist (9,24), zielt also tatsächlich indirekt auf eine Leugnung der Wundertat Jesu: Jesus ist ein Sünder und *kann* als solcher gar nicht ein legitimierendes σημεῖον getan haben (s.a. 9,16)! Die *Feststellung* des Geheilten 9,25 - eine scheinbar unpassende¹⁸⁸ Erwiderung - ist daher durchaus eine *Antwort* auf 9,24, und zwar eine *abschlägige*: Er leistet der Aufforderung - trotz drohenden Unheils - nicht Folge, eben *indem* er auf

merkt, aus Angst vor dem ἀποσυνάγωγος γενέσθαι, das über die Bekenner Jesu als des Christus (Antwort auf die „Wer“-Frage) verhängt wird! Für sie (und offenbar auch für die sie Fragenden, die Pharisäer) ist das eine mit dem anderen bereits identisch. - Daß auch hier eine Thematik der *Gemeinde* in die Zeit *Jesu* zurückversetzt wird, bedarf ja keines weiteren Nachweises. Auch diese Gesprächsszene ist, wie 3,1ff, stark stilisiert und die Personen entsprechend typisiert (s. nur wieder das „ungeschichtliche“ Wir - Ihr, der Gegensatz von „wir wissen...“ und „ihr wißt (nicht)...“ VV. 29-31!). All dies zeigt nur zu deutlich, daß hier eine grundlegende Konfliktsituation der johanneischen Gemeinde erzählerisch als Ereignis zur Zeit des fleischgewordenen Logos gestaltet worden ist.

¹⁸⁶ Durch das „auch“ (καὶ ὑμεῖς) wird der Blindgeborene selbst bereits hier - vor seinem *ausdrücklichen* Bekenntnis und der Anbetung Jesu V. 38 - als Jünger Jesu gekennzeichnet. - Sinnvoll ist diese geradezu spöttische Frage („etwa auch *ihr*...?!“) nur, wenn das „*Sehendwerden*“ des Blindgeborenen ein exemplarisches und nachvollziehbares Geschehen meint - was es ja nur in der (hier mitgemeinten) christlichen *Taufe* (s.o. Anm. 184) auch tatsächlich ist!

¹⁸⁷ Mit dieser Formel wird der Angesprochene religiös aufs äußerste verpflichtet, das von ihm Verlangte (hier: Jesus für einen Sünder zu halten) zu tun (vgl. BILLERBECK II 535) - vielleicht heutigem Schwur des Prozeßzeugen auf die Bibel ähnlich, welcher zur wahren Aussage verpflichtet (vgl. auch SCHLATTER, Komm. 229). - An dieser Stelle wirkt sie allerdings ironisch: der Blinde gäbe nämlich mit einem solchen Zugeständnis de facto Gott gerade *nicht* die δόξα (vgl. 12,43)!

¹⁸⁸ Der Leser muß (und soll) sich an dieser Stelle ja fragen, inwiefern das *Sündersein* des Wundertäters - jeder Mensch ist doch genaugenommen ein Sünder - in *direktem* Zusammenhang mit der *Faktizität* des (legitimierenden) Wunders steht. - Die Pointe dieser Verbindung liegt darin, daß *dieser* Wundertäter, Jesus, eben *ganz sündlos* ist, was gerade seine *Wunder* resp. „*Zeichen*“ bezeugen: er ist *kein* Mensch wie andere!

seinem wunderbaren Geheiltein beharrt.

Der Geheilte als solcher ist praktisch der *lebende Beweis für Jesu Wundertun* und damit für Jesu *Nicht-Sündersein* (s. V. 16b!) - d.h. auch für die Legitimität von Jesu „Sabbatbruch“ (und des darin zum Ausdruck kommenden Anspruchs auf Gottgleichsein, s. 5,17f)! Durch die Weigerung des Geheilten, sich als solcher Beweis zu verleugnen, wird er automatisch zum *öffentlichen, unübersehbaren Zeugen für Jesus*.¹⁸⁹

Als die Auseinandersetzung sich zuspitzt und eine unüberbrückbare Gegensätzlichkeit hervortritt, geht schließlich der Blindgeborene, bisher standhaft Antwortender, selbst in die Offensive über:

„Darin liegt das Anstößige¹⁹⁰:
daß *ihr* nicht wißt, woher er ist,
und meine Augen hat er geöffnet.
Wir wissen, daß Gott den Sünder nicht erhört,
sondern wenn jemand fromm ist und seinen Willen tut,
diesen erhört er.
Seit Weltbeginn hat man nicht davon gehört,
daß jemand die Augen eines Blindgeborenen öffnete!
Wenn dieser nicht von Gott wäre,
könnte er nichts tun.“ (9,30-33)

Dieser bündigen Argumentation haben die Gegner, welche sich zuvor auf ihre *Mosejüngerschaft* und ihr sicheres „Wissen“ über *Moses Gottesverhältnis* beriefen (9,28f), *sachlich* offenbar nichts mehr entgegenzusetzen.¹⁹¹ Sie ziehen sich auf ein *formales* Argument zurück, indem sie dem Gegenüber die Urteilsfähigkeit grundsätzlich bestreiten. Demnach ist aber auch für sie der Schluß vom einmaligen Wunder auf einmalige Legitimation

¹⁸⁹ Dabei ist diese μαρτυρία des Blindgeborenen kein besonderes Zeugnis *neben* den eigentlichen Zeugnissen, den σημεῖα; er ist ja sozusagen das dauerhafte Resultat von Jesu „Zeichentun“, hat also eine von den σημεῖα abgeleitete Zeugnisfunktion. Gleichwohl ist auch dieses indirekte σημεῖον-Zeugnis für Jesus eine unübersehbare Herausforderung zum Glauben, eine den Unglauben geradezu *verunmöglichende* Sache, die deshalb vom Unglauben irgendwie aus der Welt resp. aus den Augen geschafft werden muß (entsprechend 12,10f die Absicht, nicht nur Jesus [11,47ff], sondern auch den von ihm auferweckten Lazarus zu töten!).

¹⁹⁰ τὸ θαυμαστόν = „der Anstoß“, „das Anstößige“, „das Ärgernis“; die Übersetzung „das Verwunderliche“ ergäbe hier nicht den richtigen Sinn (vgl. auch den entsprechenden Gebrauch des Verbes θαυμάζειν in 4,27; 5,28). Gemeint ist: nicht *ich*, sondern *ihr* seid - angesichts der überzeugenden σημεῖα Jesu - in Wirklichkeit das hier zu verhandelnde Problem, das „Anstößige“, die durch die Beweislage Angeklagten! - θαυμαστόν wird hier analog zu dem spezifisch johanneischen Gebrauch von θαυμάζειν i.S. von „Anstoß nehmen“, „sich ärgern an“ verwendet (vgl. BERTRAM, ThWNT III 40; s. dazu auch unten).

¹⁹¹ So auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 319f. - Daß Gott nicht den Sünder, sondern den Gerechten erhört, war zur Zeit Jesu ein im Judentum allgemein beheimateter Gedanke (vgl. die rabbinischen Belege bei BILLERBECK II 543f), wobei Wunderheilungen als Gebetserhörungen angesehen wurden, s. die Texte bei FIEBIG, 19-22.

durch Gott zwingend - nur daß sie sich im Falle Jesu nicht überzeugen lassen *wollen*, so daß sie sich zu einer Leugnung des Wunders und schließlich auch konsequent zum ἐκβάλλειν ἔξω seines Zeugen genötigt sehen. Damit aber wird der Blindgeborene zum Exempel des aufgrund der σημεῖα *wirklich* glaubenden, d.h. *auch öffentlich bekennenden* und die Folgen auf sich nehmenden Anhängers Jesu (12,42), der die δόξα Gottes mehr liebt als die δόξα der Menschen (12,43; vgl. dagegen das „menschliche“ δὸς δόξαν τῷ θεῷ 9,24!¹⁹²), so daß er unter dem Gesichtspunkt des Wunderglaubens den Gegentyp zum ἄρχων Nikodemus darstellt.¹⁹³

Über seine Standhaftigkeit hinaus ist für diesen Glaubenstypus auch die nachfolgende Szene charakteristisch, in welcher der Blindgeborene noch einmal dem Wundertäter begegnet. Sie zeigt das grenzenlose Vertrauen des Geheilten in Jesus, sein unbedingtes πιστεύειν an ihn unter einem anderen (und weiterführenden) Gesichtspunkt. In dem Augenblick, als der σημεῖα ποιῶν sich dem bislang über Jesu konkrete (christologische) Identität noch in Unkenntnis Befindlichen (s. 9,36) als der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu erkennen gibt (9,37), bekennt dieser prompt: „Ich glaube, Herr (sc. an dich als den „Menschensohn“)!“ und erweist Jesus die Proskynese (9,38). - Indem Jesus als der Offenbarer im Anschluß an seine Tätigkeit als Wundertäter auch seine Identität als eschatologischer Heilbringer bekannt gibt, also *sich selbst offenbart*, tritt erst der radikal entschlossene, aber - eben von daher!¹⁹⁴ - inhaltlich noch unbestimmte Wunderglaube in seiner vollen Gestalt hervor.¹⁹⁵ Solchem Glaubenden vertraut sich Jesus an (im bezeichnenden Gegensatz zu den πολλοί von 2,23), vor ihm zieht sich Jesus *nicht* zurück (im Gegensatz zu den vereinnahmenden „Nachfolgern“ von 6,14-15b), sondern sucht ihn im Gegenteil auf (εὗρων αὐτόν 9,35!). Ihm offenbart er sich unmißverständlich als eschatologischen Gesandten, den von Gott zum Heil ge-

¹⁹² Dazu s. oben Anm. 187.

¹⁹³ Nikodemus wird demgegenüber in 3,1ff als bloß disputierfreudiger, die eigentliche Entscheidung - den Übertritt in die Gemeinde und die damit verbundene Preisgabe der δόξα τῶν ἀνθρώπων - vermeidender „heimlicher Sympathisant“ (WENGST 137) karikiert. S. auch die lächerlich große Menge [„100 Pfund“ = ca. 33 kg] kostbarer Balsamierungsingredienzien für Jesu Leichnam (!) in 19,39.

¹⁹⁴ Wie echter Wunderglaube an völliger Offenheit gegenüber dem Offenbarungswort Jesu - eben auch und gerade im Blick auf dessen Person - erkennbar ist (s. den Blindgeborenen 9,36; aber auch die trotz Unverständnis nachfolgenden Jünger), so meint falscher Wunderglaube schon von sich aus den eschatologischen Gesandten zu „kennen“ und also im wesentlichen Punkt *nicht* auf die Offenbarung des Offenbarers - d.h. auf die ureigenste Funktion Jesu - angewiesen zu sein (s. 6,14-15. 30f und 3,2!).

¹⁹⁵ Tatsächlich stellt die Szene 9,35-38 - zumal auf dem Hintergrund der 9,39-41 unter negativem Aspekt herausgestellten Doppelsinnigkeit von „Blindsein“ und „Sehen“ - das Ziel und den inneren Höhepunkt der mit 9,1ff einsetzenden Entwicklung dar (s. Jesu Intention nach 9,3-5!).

sandten Erlöser, um dann von ihm *auch als solcher* geglaubt zu werden.¹⁹⁶ Wort und Tat Jesu sind also auch auf der Ebene des erzählten Geschehens selbst, auf der Ebene des irdischen Wirkens Jesu und seiner Zeitgenossen, eng aufeinander bezogen: Durch Jesu ῥήματα wird erst aus der unbedingt vertrauenden Haltung des - durch die σημεῖα intendierten und fallweise auch hervorgerufenen - Wunderglaubens ein inhaltlich gefülltes, näherhin christologisch ausgeformtes „Glauben an“ (hier: den Menschensohn).

Das Perfekt in Jesu Antwort auf die Frage nach dem „Menschensohn“ verdient in diesem Zusammenhang noch besondere Beachtung:

„Du *hast* ihn gesehen...“ (9,36)

verweist zurück auf die *sichtbare* Begegnung mit dem „Menschensohn“ im miraculösen „Zeichen“ (ebenso wie 1,51 auf die folgende *sichtbare* Offenbarung des Menschensohns im Kana-σημεῖον vorauswies).

Die Prozeßszene, deren Gegenstand zunächst indirekt und dann zunehmend deutlicher das Bekenntnis zu Jesus auf dem Hintergrund des evidenten, ja: beweisenden Faktums der miraculösen Heilung war, endet mit dem angedrohten Synagogausschluß des standhaften Zeugen. Vom Verlauf her erscheint dies Ergebnis allerdings als Farce, hatte doch der Verurteilte eigentlich sich nur zu Schulden kommen lassen, eine ihm zugemutete (und für ihn überdies persönlich vorteilhafte!) Falschaussage nicht zu machen. Demgegenüber verhielten sich tatsächlich die Ankläger und Richter unrechtmäßig, insofern sie sich bemühen, das ihrem (Vor-)Urteil widrige Indiz des Heilungswunders zu ignorieren (s. 9,16) und sogar durch Einschüchterung der Zeugen zu unterdrücken (s. 9,22f.24). Ihr 9,29 vorgeschütztes Nicht-Wissen ist, wie der Geheilte ihnen aufzeigen muß (9,30-33), tatsächlich ein Nicht-Wissen-Wollen; diese ihre Reaktion angesichts der überführenden „Zeichen“ ist das eigentlich Anstoßerregende (τὸ θαυμαστόν, 9,30), ein der Rechtfertigung bedürftiges bzw. entbehrendes Verhalten!

So sitzen für den Leser im Grunde die Ankläger und Richter selbst auf der Anklagebank. Und indem sich ihre selbstbewußte Orthodoxie als

¹⁹⁶ Auch in dieser Hinsicht erscheint Nikodemus als Gegentypus zum wirklichen πιστεύειν des Blindgeborenen: Zwar ist seine Anerkennung Jesu als von Gott gekommener διδάσκαλος (3,2) christologisch korrekt, doch daß diese Aussage nicht in seinem vollen Sinn erfaßt und also nicht Ausdruck eines wirklichen πιστεύειν ist, zeigt ja gerade der *Disput* 3,3ff als solcher: Statt reiner Hinnahme der Offenbarung des „Lehrers“ eröffnet Nikodemus nicht nur die Szene mit *seinem* Urteil über Jesus, sondern wirft auch immer wieder „menschliche“ Fragen ein (3,4. 9). Erst so wird die massive Kritik und Polemik Jesu 3,10b.11.12, seine Betonung der Grenze zwischen Nikodemus und ihm 3,3.5-8 sowie sein Hinweis auf das prototypische Ereignis unter *Mose* (3,14) verständlich. Nikodemus ist eben der Repräsentant des *sich bedeckt haltenden* und eben *so* auch *falschen* Glaubens mancher „jüdischer“ Archonten.

bloßer Eigensinn und ihre Prozeßführung als ungerecht herausstellt, haben sie sich schließlich - vor dem Forum der Leserschaft - ihr eigenes Urteil gesprochen.

Daß diese Umkehrung der Gerichtssituation beabsichtigt, ja die Pointe von 9,1ff ist, zeigt schließlich der anschließende *κρίμα*-Spruch Jesu 9,39. Insofern ja Glaube die *ζωή* und Unglaube die *κρίσις* bedeuten, ist Jesus *als durch Wunder Ausgewiesener und so zum Glauben Rufender* namentlich in dieser Szene „zum *κρίμα* in diese Welt gekommen, damit die Nicht-Sehenden sehend und die Sehenden blind werden“ (9,39). Auf die selbstbewußte rhetorische Frage einiger Pharisäer: „Sind etwa auch wir Blinde?!“ antwortet Jesus, darin das Urteil über die vorherigen Richter auch aussprechend:

„Wenn ihr Blinde wärt,
hättet ihr keine Sünde.
Nun aber sagt ihr (selbst): ‚Wir sehen.‘ -
(daher:) Eure Sünde bleibt.“ (9,41)

Hätten sie das *σημεῖον* der Blindenheilung nicht sehen können, wäre ihr Unglaube entschuldigt und *keine* Sünde (s. 15,24). Doch dies ist, wie die Pharisäer selbst zugeben, ein Irrealis. Weil sie - nämlich das „Zeichen“ - sowohl 1. im physischen als auch 2. (wie 9,16b beweist) im geistlichen Sinne „sehen“ konnten und immer noch nicht glaubten, „bleibt“ mit ihrem Unglauben auch ihre Sünde. Der Unglaube ist auch hier eine willentliche Verweigerung der von den *σημεῖα* her sich aufdrängenden Möglichkeit des Glaubens, eine, ja *die* eigenwillige, negative Tat schlechthin. Er wird angesichts der *σημεῖα* Jesu als „bleibende Sünde“ zum Grund des (damit als gerecht erwiesenen) eschatologischen Schuldspruchs (*κρίμα* 9,39).

Diese explizite Vertauschung der Rollen in 9,39-41 beruht also ebenso wie 9,16b.30-33 und der ganze Prozeß schließlich auf dem für die Pharisäer (und alle Jesus Ablehnenden) ärgerlichen und nicht aus der Welt zu schaffenden Faktum, daß Jesus göttliche Legitimation demonstrierende Wunder - eben die *σημεῖα* - vollbringt.¹⁹⁷

3.5 Der Anstoß der *σημεῖα*

Der *Gedanke*, daß aufgrund der „Zeichen“ alle hätten glauben müssen und der faktische Unglaube nur als Verstockung durch Gott „erklärbar“ ist (12,37-41), wird *dramatisch* umgesetzt durch die vom *σημεῖον* ausgehende religiöse Provokation („Ärgernis“, „Anstoß“): Die Wunder Jesu rufen als unübersehbare Legitimationen, als glaubensfordernde „Zeichen“ Streit

¹⁹⁷ Richtig bemerkt Haenchen: „Diese Erzählung nützt die Wundergeschichte bis in die letzte Möglichkeit dahin aus, daß das Wunder die gültige Legitimation Gottes ist.“ (HAENCHEN, Komm. 383). - Allerdings darf man diese Beobachtung gerade *nicht* gegen die Urheberschaft des Evangelisten geltend machen (wie 2,11 [1,50f]; 5,36f; 12,37-43 und verwandte Stellen zeigen), sondern muß sie als Ausgangspunkt der Interpretation und den Legitimationsgedanken als Grundbestandteil dieser Szene festhalten! Der Evangelist hat nicht bloß in 9,5 und 9,39 „sein eigenes Verständnis der Geschichte nur kurz ... angedeutet“ (ebd.), sondern mit 9,39-41 den Höhepunkt dieser bei aller Wunderrealistik sehr subtilen Szene markiert, die eine konsequente Ausgestaltung seines eigenen komplexen „Zeichen“-Verständnis ist!

(σχίσμα; 10,19; 9,16) um Jesus und seinen eschatologischen Vollmachtsanspruch (s. 10,18) hervor. Dabei ist die Verbindung von σημεῖον und Legitimation so eng, daß dieser *Streit um Jesus* schließlich zu einem *Streit um das Wunder selbst* wird (s. die Bedeutung der „Wie“-Frage in 9,10ff). Die Anerkennung der Tatsache, daß Jesus einen Blindgeborenen heilt, wird mit dem Bekenntnis zu ihm als Christus gleichgesetzt (9,21-23). Mit dem σημεῖον ist Jesu Offenbarer- und Erlöserfunktion sichtbar und provozierend präsent.

Dementsprechend wendet sich Jesus einmal direkt an seine Gegner, die ihm infolge der Heilung am Sabbat 5,1ff entstanden sind (s. besonders 5,17f), indem er sie 7,19 fragt

„Warum wollt ihr mich (eigentlich) töten?“,

und dann 7,21 feststellt:

„Ein Werk habe ich getan,
und ihr alle nehmt Anstoß (θαυμάζειν).“

Die Äußerungen knüpfen an Ereignisse im Gefolge der Krankenheilung Kap. 5 an.¹⁹⁸ Diese Krankenheilung rief feindselige Reaktionen hervor, weil sie am von Mose verordneten Ruhetag stattfand (s. 5,10-16; V. 16: διώκειν). Als Jesus seine Übertretung des Sabbatgebotes durch den Hinweis rechtfertigte, daß er und sein Handeln in unmittelbarer Übereinstimmung mit dem „Vater“ stünden, steigerte sich die Feindseligkeit zum Tötungsversuch (s. 5,17f; V. 18: ζητεῖν ἀποκτεῖναι); man hatte damit nur auf den von Jesus in der Tat erhobenen Anspruch, der „Sohn“ und also „wie Gott“ zu sein, reagiert. Eben diesen Anspruch verteidigt Jesus auch in seiner langen Rede 5,19-47 nachdrücklich mit dem Hinweis auf die μαρτυρία des Vaters für ihn, nämlich seine ἔργα (sc. σημεῖα), während er mit der Frage 7,19 wieder direkt auf die Tötungsabsicht der Gegner zu sprechen kommt.

Auf diesem Hintergrund und zumal von 7,19 her kann θαυμάζειν in 7,21 nicht bloß mit „sich (ver)wundern“, „erstaunen“ u.ä. wiedergegeben werden.¹⁹⁹ Es bezeichnet hier die unmittelbare Reaktion auf Jesus als Wundertäter, die im Tötungsversuch zum Ausdruck kommt - also eine *extrem negative* Reaktion, ein „Anstoß nehmen“.²⁰⁰ Jesu „Zeichen“ erregen deshalb Anstoß, weil mit derartigen ἔργα auch ein einzigartiger Anspruch verbunden *und ausgewiesen* ist. Jesu Sabbatbruch ist offensichtlich keine

¹⁹⁸ Vgl. HOLTZMANN, Komm. 162; STRATHMANN, Komm. 136; v.a. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 186f. - BULTMANN, Komm. 208, vermutete von daher, daß der Evangelist in 7,19-24 „den ursprünglichen Schluß der in 5,1-18 verwendeten Heilungsgeschichte benutzt und erweitert hat“.

¹⁹⁹ BULTMANN, Komm. 205 A. 7: „befremdet sein“.

²⁰⁰ S. BERTRAM, ThWNT III 40 und SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 187: „Das θαυμάζειν hat einen harten, negativen Klang; es ist ein mit Unglauben verbundenes Anstoßnehmen.“

Sünde und *sein* Anspruch als „der Sohn“ ist offenbar kein Wahnsinn, wie seine σημεία jedermann und selbst seinen Gegnern zeigen (9,16b; 10,21). Jesus übertritt als offensichtlich von Gott Autorisierter (s. 3,1f; 9,30-33) das Sabbatgebot! Der bewußte Sabbatbruch Jesu ist demnach keine Annäherung, sondern ein Signal, daß Jesus in seinem Reden und Handeln das Ende der bisherigen Zeit und ihrer Normen einläutet. Eben deshalb sind Jesu σημεία für die „Menschen“ so anstößig, daß sie den ἔργα resp. σημεία ποιῶν zu töten suchen (5,18; s. 7,19). Σημεῖα sind eben nicht bloß irgendwelche θαυμαστά, „erstaunliche“ Wundertaten, sondern als solche zugleich äußerste religiöse Provokationen, die für die meisten nur „ärgerlich“ sind!

Es genügt schon *eines* seiner „Werke“, um *alle* gegen sich aufzubringen - der Kontrast von ἓν und πάντες stellt das Herausfordernde der „Zeichen“ Jesu ins helle Licht!

Darüber hinaus sprach Jesus schon zuvor in eben diesem Sinn von seinen ἔργα, als er den durch die Sabbatheilung 5,1ff aufgebrauchten Juden versicherte, von sich aus nichts zu vermögen und nur das zu tun, was er „den Vater tun sieht“ und „was der Vater tut“ (5,19), um dann fortzufahren:

„Denn der Vater liebt den Sohn
und zeigt ihm alles, was er selbst tut.²⁰¹
Und er wird ihm größere Werke als diese zeigen,
damit ihr Anstoß nehmt (θαυμάζειν).“ (5,20)

Nicht zufällig ist dann von dem endzeitlichen, Gott selbst vorbehaltenen Werk der Totenauferweckung²⁰² und des Gerichts (5,21f) die Rede: denn die demonstrative Totenauferweckung Kap. 11 erregt dann wirklich den größten Anstoß (in scheinbar positiver [s. 11,45; 12,9-11.12-18] wie in negativer Hinsicht [s. 11,46ff]) und leitet zur Passion über, welche ja im johan-

²⁰¹ Die Argumentation in 5,19.20a beruht wohl auf der dem Platonismus entnommenen gemein-hellenistischen Vorstellung einer konstituierenden Beziehung der vollkommenen Urbilder der Ideenwelt zu den irdischen Phänomenen der Sinnenwelt als deren Abbilder (vgl. BARRETT, Umwelt 187f mit Nachweis dieser Vorstellung bei PHILO in *de opificio mundi* 15f): Das himmlische Urbild (hier: Die ἔργα, die der „Vater“ Jesus „zeigt“) ist Seinsgrund des irdischen Abbildes (hier: die ἔργα, die Jesus auf Erden „tut“). Deshalb vermag Jesus in der Tat *von sich aus* schlechterdings *nichts* zu „tun“ (5,19)! Deshalb aber beruhen auch Jesu Taten nicht auf Eigenmächtigkeit und Eigensinn Jesu, sondern auf dem Wirken des Vaters, sind Ausfluß *seines* Tuns! - Das Eigentümliche an der johanneischen Adaption ist allerdings, daß nur *Jesus* diesen Urbild-Abbild-Zusammenhang kennt (einzig ihm „zeigt“ der Vater seine „Werke“!), und daß nur in *Jesu* Handeln Gottes eschatologisches Handeln, seine „Werke“, auf Erden Gestalt annehmen. Dies entspricht allerdings genau der besonderen Beziehung Jesu als des inkarnierten Logos zu Gott (s. Prolog), eine einzigartige Beziehung, die eben auch in 5,20a - und zwar als *Begründung* des besonderen Urbild-Abbild-Verhältnisses zwischen Gottes und Jesu Wirken - typisch johanneisch zur Sprache kommt: *der „Vater“ (= Gott) liebt den „Sohn“ (= Jesus)*.

²⁰² „Die Auferweckung der Toten gehörte zu den Prärogativen Gottes“ (BILLERBECK II 465 z.St.; vgl. auch DERS. I 523. 895).

neischen Sinne tatsächlich das „Gericht“ ist (s. 12,31). Die eschatologische Funktion Jesu und seine miraculösen Taten sind hier aufs engste miteinander verknüpft, so daß die „größeren Werke“ sowohl gewaltigere Wunder („als diese“, nämlich die bisherigen) als eben auch das endzeitliche Richten (Totenaufweckungen) bedeuten.²⁰³

Wenn 5,20 der Zweck der angekündigten größeren Wundertaten mit θαυμάζειν aufseiten der *Ablehnenden* angegeben wird, dann wird den σημεῖα als singulären *Mirakeln*²⁰⁴ von Jesus selbst in der Tat eine im höchsten Maße provozierende, eine bis zur Todfeindschaft Anstoß erregende Funktion zugewiesen: Wer in ihnen nicht den Ausweis des „vom Vater Gesandten“, des „Menschensohns“, des Offenbarers mit allen Konsequenzen (an)erkennt und zum unbedingten Glauben an Jesus kommt (Wunderglaube), der kann eigentlich die „Zeichen“ - paradoxerweise *wegen* ihrer Unübersehbarkeit - nur zum Anlaß nehmen, Jesus mitsamt seinen „Zeichen“ aus dem Weg zu schaffen (wie die Pharisäer es Kapp. 9 und 11 beabsichtigen und ab Kap. 12 tatsächlich auch tun). Wer - eben durch das einzigartige Wunder - nicht wie der Blindgeborene genötigt wird, die Legitimität *solchen* Sabbatbruchs und *dieses* Gesetzesübertreters anzuerkennen, kann in Jesus nur einen ἀμαρτωλός (9,16.24) sehen, der die äußerste Gotteslästerung begeht und sich selbst Gott gleich macht, und der damit den Tod verdient (5,18; s.a. 8,53-59; 10,33).

Daß Jesus in *Jerusalem*, dem Zentrum jüdischen Glaubens (aber auch dem Einflußbereich der pharisäischen „Behörde“) *jedesmal* - Kapp. 5 und 9 - *am Sabbat* heilt, ist ein charakteristischer Zug seines σημεῖα ποιεῖν. - Das „Zeichen“ am Sabbat hat absichtlich den Doppelaspekt der göttlichen Legitimation *und* des Verstoßes gegen das göttliche Gesetz: es erweist Jesus als den, der *berechtigterweise* den Gotteswillen in seiner bisherigen, durch Mose vermittelten Form als νόμος außer Kraft setzt, weil und indem er den Gotteswillen in der neuen und endgültigen Form als universale ἀγάπη (s. 3,16) zur Geltung bringt und so durch ihn die eschatologische Wirklichkeit von χάρις und ἀλήθεια Gestalt gewinnt (1,18)! Durch die unübersehbar legitimierende Wundertat am Sabbat tritt in aller Deutlichkeit der mit den „Zeichen“ stets und unlöslich verbundene Anspruch hervor. Das Sabbat-σημεῖον führt *notwendig* zur Entscheidung, sei es *gegen* Jesus (als Sabbatbrecher/Sünder, so 9,16a) oder sei es *für* Jesus (als durch „Zeichen“ Ausgewiesener, so 9,16b) -

²⁰³ Ebenso SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 132: „Äußerlich sind noch weitere, noch größeres Staunen hervorrufende Werke gemeint, die aber ihren inneren ... Sinn darin haben, daß sie Jesu wahre Lebensmacht manifestieren“. Darüber hinaus rufen die „größeren Werke“ i.S. von größeren Wundern (wie die Totenaufweckung Kap. 11) zum *Glauben*; als *solche* aber sind sie auch die „größeren Werke“ i.S. von endzeitlichen Totenaufweckungen (in Jesu „Lebendigmachen“ der *Glaubenden*, 5,24ff)!

²⁰⁴ „Wenn man die „größeren Werke“ von vornherein auf die geistige Erweckung zum Leben (durch den Glauben) oder auf die eschatologischen Ereignisse deutet, mißachtet man das (ungläubige) ‚Staunen‘, das ein *äußerlich sichtbares und im Umkreis gegenwärtiger Erfahrung liegendes Geschehen* voraussetzt. Tatsächlich fehlt es bei den beiden Großwundern Kap. 9 und 11 nicht an der ärgerlichen Verwunderung des Unglaubens (vgl. 9,16.29f; 11,47).“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 132; Hervorhebung von mir).

und eben um dieser radikalen Entscheidung willen tut Jesus sie: Es sind dies solche ἔργα, die Jesus erklärtermaßen vollbringt ἵνα ὑμεῖς θαυμάζεσθε (5,20).

Die σημεῖα sind also auf der Ebene der Erzählung nicht zufällig in hohem Maße Konfliktmaterie, Ereignisse, an denen sich die Geister scheiden. Ihnen kommt im theologischen Konzept des Evangelisten als ausweisenden „Zeichen“ des Menschensohns, also des *eschatologischen Gesandten vom Vater*, eine bestimmte eschatologisch-kritische Funktion zu: das Mirakel ist als evidenter und unübersehbarer Ausweis seiner Legitimation *die Möglichkeit zu wirklichem, d.h. radikalem Glauben an Jesus und damit zum Empfang des „Lebens“* (5,24 u.ö.). Und umgekehrt: indem es als solcher Ausweis eo ipso auch religiöse Provokation („Ärgernis“) ist, ist es notwendig *auch* die Möglichkeit der Ablehnung, der Verslossenheit gegenüber dem von Gott her kommenden Neuen - und damit des „Gerichts“ (vgl. 9,39-41!).

3.6 Ergebnis

Aus den zahlreichen unterschiedlichen, auf den ersten Blick teilweise geradezu widersprüchlichen Bezugnahmen im Text auf Jesu Wunder kristallisierten sich nach und nach einige Grundzüge des johanneischen σημεῖον-Verständnisses heraus. Dabei bestätigte sich insgesamt das an 12,37-43 gewonnene Bild, das sich nun allerdings differenzierter zeichnen läßt:

- 3.6a Die „Zeichen“ des Irdischen sind bewußt als einzigartige *Mirakel* dargestellt: Denn als solche sind sie für die Zeitgenossen Jesu unübersehbare Erweise seiner Herkunft und *Legitimation ἀπὸ θεοῦ* (s. 3,2; 9,16.33).
- 3.6b Gerade die Wunder können und sollen als sichtbare und in ihren Auswirkungen konstatierbare Ereignisse einen *unbedingten Glauben* an Jesus wecken und so auch die Annahme seiner unerhörten (Selbst-) Offenbarungsrede ermöglichen. Sie sind die hervorragende μαρτυρία des „Vaters“ für Jesus, auf welche er sich selbst angesichts des Unglaubens beruft (s. 5,36f; 10,37f; 14,10f).
- 3.6c Diese Aspekte der σημεῖα verdichten sich darin, daß sie als evidente Ausweise seines unerhörten Anspruchs „Anstoß erregen“ (θαυμάζειν), ja geradezu erregen sollen. Denn sie sprengen als die „Zeichen“ des *endzeitlichen* Gesandten den Rahmen des traditionellen religiösen Selbstverständnisses und stellen so - mit Absicht, s. 5,20 - äußerste religiöse Provokationen dar, die im Grunde nur zu radikalem Glau-

ben (s. 9,35-38) und zu ebenso radikaler Ablehnung (s. 7,21; 9,8ff) führen können.²⁰⁵

- 3.6d Die Evidenz der wunderbaren „Zeichen“ ist schließlich so groß, daß ausbleibender Glaube *persönliche Schuld* ist, in der sich der eschatologisch ausschlaggebende Tatbestand der *Sünde* (ἁμαρτία) manifestiert (s. 9,39-41; 15,24f), so daß die - im Unglauben gegenüber *diesem* Wundertäter sich bereits vollziehende (9,39-41!) - κρίσις über die „Welt“ *gerecht* ist.
- 3.6e Außer offener Ablehnung rufen Jesu σημεῖα neben dem intendierten *Wunderglauben* (s. 3.6b) auch einen problematischen *Wunderglauben* hervor, dem sich Jesus „nicht anvertraut“ (s. 2,23-25 mit 3,1ff; 6,15f).
- 3.6f Wunderglaube ist auf der Ebene des irdischen Wirkens Jesu nicht ein intellektuelles resp. theologisches Problem („richtiges“ Wunderverständnis), sondern ein *existentielles*:

1. Der intendierte *Wunderglaube* erkennt die analogielosen Mirakel als einzigartige Legitimation durch Gott *bedingungslos* an und erweist sich praktisch als *radikales* Vertrauen in den Wundertäter als Gesandten Gottes. Er kann daher auch die analogielose, dem Bekannten zunächst widersprechenden Worte des Wundertäters: die (Selbst-)Offenbarungsrede Jesu annehmen. Mag auch das tiefere Verständnis sowohl dieser Botschaft wie der „Zeichen“ noch fehlen - entscheidend ist der zu allen Konsequenzen bereite, radikale Glaube an Jesus, wie ihn der Blindgeborene repräsentiert (9,35-38).

2. *Wunderglaube* nimmt dagegen in den Mirakeln zwar auch eine höhere Legitimation wahr, aber nur *innerhalb der Grenzen der religiösen Tradition*. Insofern nimmt er nicht wirklich die alles Bisherige übersteigenden Wunder als das, was sie sind: „Zeugnis“ des - auch alle religiösen Vorstellungen der Menschen übersteigenden - endzeitlichen Retters *von seiten Gottes selbst*. Indem der *Wunderglaube* Jesus nur aufgrund *eigener* religiöser Kenntnis anerkennt (s. 3,2; 9,16), hat er einen ver-einnahmenden Charakter, was besonders krass in 6,14-15a zum Ausdruck kommt. Es handelt sich nicht um *wirklichen* Glauben an den Wundertäter als radikale Offenheit gegenüber *seinen* Worten (s. 3,3ff). Von daher kommt es gegenüber Jesu Wort nicht nur zu Miß- und Unverständnis (3,3ff), sondern eben auch zu heftiger *Auseinandersetzung* (6,30ff).²⁰⁶ Kennzeichnend für den *Wunderglauben* ist zudem der Mangel an Einsatzbereitschaft für Jesus resp. das Vermeiden eines öffentlichen Bekenntnisses (12,42f; s. speziell Nikodemus 7,50-52 und die „Pharisäer“ 9,16b). -

²⁰⁵ Erzählerisch umgesetzt in Kap. 5 und 9: gerade die σημεῖα, die Jesu in *Jerusalem* (d.h. dem Zentrum des jüdischen Kultes) vollbringt, ereignen sich jeweils *am Sabbat* (d.h. als *Bruch* des jüdischen Kultgesetzes) und lösen diesbezügliche Reaktionen aus.

²⁰⁶ Bemerkenswerterweise werden auch, sieht man einmal von den einer nachösterlich-pneumatischen Ebene zugehörigen Bemerkungen des Evangelisten und von Jesus selbst ab, von der *Tradition* her - nämlich von seiten der sich auf „die Schriften“ beziehenden religiösen Theorie und Praxis des Judentums - nur und immer wieder hartnäckige *Einwände gegen Jesus* laut (1,46; 7,26f. 41f. 48-51; 8,33. 39. 52f; 9,16a. 28f; 12,34 u.ö.).

Mit alldem steht dieser Wunderglaube in scharfem Kontrast zu *wirklichem* πιστεύειν aufgrund der „Zeichen“, zu dem von Jesus intendierten Wunderglauben.

- 3.6g Die *Zeichenforderungen* entsprechen wesentlich der Struktur des Wunderglaubens: es werden *traditionelle* Erwartungen formuliert (s. 6,30f) und Maßstäbe an Jesu Wirken angelegt. Damit verschließen sich die Fordernden zugleich den tatsächlichen „Zeichen“ Jesu (grotesk in Kap. 6!), so daß schließlich „Zeichen“ als Verstöße gegen das Sabbatgebot geahndet werden (Kapp. 5 und 9).

Die „Zeichen“ haben aber nicht nur eine massive Mirakeldimension, sondern auch eine bedeutungsvolle Seite, die allerdings nicht optisch wahrnehmbar ist:

- 3.6h Jesu „Zeichen“ sind ebenso Gottes Werk wie die großen *heilsgeschichtlichen Taten in der bisherigen Geschichte seines Volkes*, insbesondere die Exoduswunder der Mosezeit. Und auch angesichts der Reaktionen auf die „Zeichen“ Jesu erhebt sich die Frage des Jesaja: „Wem ist der βασιλεὺς κυρίου offenbart worden?!“ (12,38; vgl. Num 14,11)
- 3.6i In den σημεῖα *offenbart Jesus seine göttliche δόξα* (2,11; 11,40), allerdings ohne daß dies zu seiner Zeit bereits wahrgenommen wurde oder werden konnte. Dafür spricht inhaltlich das große Jüngerunverständnis bis in den Abendmahlssaal hinein (s. 14,8-11!), sowie formal die Tatsache, daß entsprechende Hinweise vor allem in kommentierenden, also einer anderen Darstellungsebene zugehörigen Bemerkungen gegeben werden (1,14; 2,11a).²⁰⁷
- 3.6k Schließlich *offenbart Jesus in den „Zeichen“ sich in seiner soteriologischen Funktion*, nämlich als
- „[die Auferstehung und] das Leben“ (Kapp. 4, 5, 11; s. 11,25; vgl. 1,4),
 - „das Licht [der Welt]“ (Kap. 9; s. 8,12; 9,5; vgl. 1,4f.9),
 - „das Brot des Lebens“ (Kap. 6; s. 6,35.47f.51).
- 3.6l Da dieses tiefere Verständnis der „Zeichen“ zur Zeit Jesu noch fehlt, gibt es zur Zeit Jesu auch (*noch*) *keine wirkliche Erkenntnis Jesu aus den sichtbaren Wundern* (s. Jüngerunverständnis und 9,35-38). Entsprechende Identifizierungen und Akklamationen erweisen sich als

²⁰⁷ S. auch das schillernde Futur in Jesu Wort 11,40: „du *wirst sehen*“ (wobei noch das „Sehen“ an die Kondition des πιστεύειν geknüpft ist). - Im Blick auf Jesu Worte ist zu beachten, daß seine Worte auf *beiden* Darstellungsebenen angesiedelt sind (und meistens auch allein von daher verständlich sind): sie werden in konkreter Lage vor der Erhöhung, d.h. *vor der Gabe des „Geistes der Wahrheit“ an die Glaubenden* gesprochen („historische Ebene“), allerdings von dem, der schon in dieser Zeit *als Geiststräger* auftritt (s. 1,33! - d.h. auf derselben Ebene wie die „theologische Reflexion“ des geistbegabten Evangelisten)!

letztlich inadäquate und verfrühte „menschliche“ Begeisterungsausbrüche (s. 6,14f; 12,12-15), denn die „Erhöhung“ und die dadurch ermöglichte Geburt ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (3,5) stehen noch aus. - Die wunderhaften σημεῖα Jesu sind für seine Zeitgenossen als unübersehbare göttliche Legitimationen von *entscheidendem* (weil *glaubensermöglichendem*), aber eben auch *deutlich begrenztem* Aussagewert.

4. Vergleich der formalen Aspekte (2.) mit den Ergebnissen aus Aussagen über und in Zusammenhang mit den „Zeichen“ (3.)

Im folgenden Arbeitsschritt soll das bisher aus bestimmten Textstellen abgeleitete „Zeichen“-Verständnis mit den zuvor und unabhängig davon beobachteten formalen Besonderheiten der johanneischen Wunderdarstellung verglichen werden. Denn wird das Johannesevangelium als *literarisches Werk* ernstgenommen, dann ist auch davon auszugehen, daß ein so ausgeprägtes *Verständnis* von Jesu Wundern, wie es sich aus der bisherigen Analyse ergab [3.], die nicht weniger markante *Darstellung* dieser Wunder [2.] beeinflusst hat. Von daher ist anhand der eingangs beobachteten formalen Aspekte eine *Überprüfung* des bisher erhobenen σημεῖον-Verständnisses möglich.

Tatsächlich ist das Resultat dieser Überprüfung positiv, insofern sich jene Beobachtungen [s. 2.1 und 2.2] gut in dieses vorläufige Ergebnis [s. 3.6] einzeichnen lassen:

Indem der Evangelist gerade *besonders drastische Wunder* [s. 2.1b] *auswählt* [s. 2.1a], welche in Details *Steigerungen des Wunderhaften* gegenüber den synoptischen Parallelen aufweisen [2.1b], stellt er Jesus tatsächlich als den dar, welcher durch *einzigartige* Mirakel als der *eschatologische* Gesandte vom Vater selbst „bezeugt“, d.h. *ausgewiesen ist* [3.6a+b]. Seine Wunder - „je größer und demonstrativer sie sind, um so besser“²⁰⁸ - müssen und können als solche sichtbaren Ereignisse *radikalen, unbeirrbaaren Glauben hervorrufen* [3.6b+f], damit die innerhalb des bisherigen κόσμος durch und durch anstößige und heftig befehdete (Selbst-)Offenbarung Jesu überhaupt Gehör und Glauben findet; als solche unübersehbaren und eigentlich auch unbestreitbaren Legitimationen von Jesu Offenbarungsanspruch *provozieren* sie geradezu in dieser Welt des Bekannten einen Glauben an den ganz Unbekannten [3.6c].²⁰⁹ Der *großen, ja zwingenden Evidenz* von Jesu Wundertaten [3.6d], wie sie auch in den Reaktionen der

²⁰⁸ KÄSEMANN, Wille 45.

²⁰⁹ „Der absoluten Offenbarung entsprechen einzigartige Wunder.“ (THEISSEN, Wundergeschichten 225).

Zeitgenossen (selbst der Gegner, s. 9,16b) zum Ausdruck kommt, korrespondiert bei der Wunderdarstellung das *Interesse an solchen Einzelheiten, welche* (dem Leser!) *die Realität des Wunders verbürgen* [2.1c].

Die „Welt“ ist nach Johannes nicht Kampfplatz für Gott und dämonische Mächte, sondern wesentlich durch das Merkmal des *Unglaubens* charakterisiert: sie bildet so - in sich verschlossen - selbst die Sphäre der „Finsternis“, in die das göttliche „Licht“ kommt (1,5) und - eben in Form *glaubensgründender Wunder* [3.6a-c] - „*allen Menschen leuchtet*“ (1,9), um sie zu „Söhnen des Lichtes“ (12,36) zu machen.²¹⁰ Aus *diesem Grund*²¹¹ finden sich im Johannesevangelium unter den Wundern Jesu *keine Exorzismen* [2.1d]: Der *ungläubige* „Mensch“ als das von Mangel, Krankheit und Tod gekennzeichnete „Welt“wesen ist selbst der Widerpart des Wundertäters²¹², und „*Glauben*“ i.S. *unbedingten Vertrauens und konsequenter Nachfolge* Ziel seines *σημεῖα ποιῆν* [3.6f], denn eben *dieser* Glaube an den Offenbarer und sein Wort ist ja „Leben“, d.h. Freiheit von der eigentlichen und grundsätzlichen Mangelsituation des „Welt“wesens.

Wegen dieser missionarisch-soteriologischen Pointe der Wunder Jesu stehen auch die *Reaktionen der Beteiligten* eben gerade unter dem Gesichtspunkt des *Glaubens* im Brennpunkt des Interesses [2.1k]. Eine ganze Palette typischer Verhaltensweisen wird vorgestellt (Jünger, Hauptmann, Volk, Oberste und „Juden“; besonders prägnant: Nikodemus und der

²¹⁰ Vgl. noch immer BULTMANN, Theologie 367-373; vgl. jetzt auch die schöne Darlegung des in der *Christologie* begründeten (also nicht-kosmologischen) „johanneischen Dualismus“ bei ONUKI, Gemeinde 39-54 und passim.

²¹¹ Nicht etwa, weil Exorzismen an sich „nicht kennzeichnend genug“ wären, wie KÄSEMANN (Wille 44) vermutet; auch die Präzisierung von RICHTER (Semeia-Quelle 284), Aussätzigenheilungen und Exorzismen wären nach damaligem jüdischen Verständnis keine typisch messianischen Wunder, d.h. „Zeichen“, trifft die Sache nicht. Denn die *σημεῖα dieses* Gottgesandten richten sich gerade nicht nach bestimmten *Traditionen*, so wenig wie sie darauf abzielen, bestimmte und bekannte messianische Vorstellungen bei den Zeitgenossen wachzurufen. Sondern die *σημεῖα* sollen als gewaltige Mirakel im Spannungsfeld zwischen Gott und Welt „mit aller Macht den Blick auf den, der sie wirkt“ lenken (SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 352). Sie sollen ja einen Glauben begründen, der gerade alles Bekannte und Vorstellbare hinter sich läßt und *inhaltlich* ganz von *Jesu* (Selbst-)Offenbarungswort bestimmt ist (s. 9,35-38, s. das Jüngerunverständnis, s.a. das ganz untraditionelle AT-Verständnis im „Geist“). Möglicherweise greift der Evangelist auf vorhandene messianologische Anschauungen zurück (z.B. daß „der Prophet“ (allerdings bei Joh längst identisch mit „Christus“), wenn er kommt, „Zeichen“ tut, 7,31; daß derartiges in Analogie zu den Mose-„Zeichen“ steht 6,31; vielleicht auch die von Richter genannten Vorstellungen), aber dann nicht, um mit ihrer Hilfe überhaupt erst *darzustellen*, *wer* Jesus ist, sondern um - wohl in aktueller apologetischer Tendenz - *zu belegen*, daß Jesus tatsächlich (*auch!*) *die vorhandenen Erwartungen* erfüllte und der Unglaube („die Juden“) keine Entschuldigung hat! Ähnlich werden die zahlreichen „traditionellen“ Hoheitstitel verwendet: sie stehen primär „in bestimmten Zusammenhängen der theologischen Reflexion und darstellerischen Absicht *des Evangelisten*“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 325 - Hervorhebung von mir; vgl. auch ebd. 321-328).

²¹² S. THEISSEN, Wundergeschichten 225.

Blindgeborene). Sie alle werden letztlich an der allein bedeutsamen Frage „Wunderglaube oder Wunderglaube“ [3.6e+f] gemessen, an ihrer tatsächlichen *Stellungnahme gegenüber dem Wundertäter* [2.1k]. Dabei kommt es auf eine *existentielle, die ganze Person einschließende Hinwendung zu Jesus* an [3.6f]. Deshalb wird die vom Standpunkt eigener religiöser Kompetenz aus erhobene *Zeichenforderung abgewiesen* [3.6g], wie auch bloß punktuelle Begeisterungsausbrüche noch *keinen* Glauben darstellen [s. auch das Fehlen eines diesbezüglichen Darstellungsinteresse 2.1k]. Besonders deutlich wird dies an den Akklamationen der Zeitgenossen, die sich durchweg als *inadäquat* bzw. als *verfrüht* erweisen: wahre Erkenntnis Jesu wird während seiner irdischen Zeit allein durch seine (Selbst-)Offenbarungsrede vermittelt, deren Aussage dann erst in der *Zeit des Geistes*, also in der *Zeit nach der „Erhöhung“*, auch zur *eigenen* Erkenntnis wird [3.6l]. Die Zeitgenossen Jesu sind und bleiben ganz auf das sichtbare *Mirakel* und das hörbare (und vom sichtbaren „Zeichen“ her auch annehmbare, wenngleich in seiner vollen Bedeutung noch nicht erfaßbare) *Offenbarungswort Jesu* angewiesen. Daher fordern die wunderbaren Taten nichts weiter heraus als ein grundsätzliches, inhaltlich gerade noch nicht näher bestimmtes Glauben an Jesus (πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν) - und nur insofern sich Jesus selbst als solcher offenbart, auch einen Glauben an ihn als den „Menschensohn“ (9,38). Mit der Entscheidung gegenüber Jesus, mit der Herausforderung zum Glauben bzw. Unglauben führen die σημεῖα allerdings tatsächlich jeweils die eschatologische Wirklichkeit von Heil und Gericht herauf (9,39-41). - Daß die mirakulösen „Zeichen“ de facto auch eine Tiefendimension als *Offenbarungen der Person Jesu* [3.6h-k] besitzen, wird erst im Rückblick - und zwar mittels der vom Wundertäter angenommenen Worte - im Geist erfaßt. Σημεῖα und ῥήματα sind also eng aufeinander bezogen; zwischen ihnen besteht ein funktionaler Zusammenhang, der darstellerisch in der *Verknüpfung der Wundergeschichte mit dem Kontext* [2.1i] zum Ausdruck kommt und mitunter so eng ist, daß er die *Gradlinigkeit der Wundergeschichte beeinträchtigt* [2.1h].

Allerdings besteht keine Art von Ähnlichkeit oder gar Konkurrenz. Das Wunder bleibt Wunder, massives Mirakel - auf der Ebene der Jesushistorie ist ein tieferer Sinn gerade nicht konstitutiv; und die ῥήματα sind keine „Offenbarungsworte voll göttlicher Wunderkraft“, gar „Wunderwerke“²¹³, sondern zunächst einmal provokante Selbstzeugnisse und unerhörte Aufforderungen zum Glauben an den Redner selbst, die faktisch nur durch

²¹³ Auf diese Weise versucht ja Bultmann (und mit ihm viele andere, z.B. BLANK 298) die für ihn problematische Charakterisierung von Jesu öffentlichem Wirken als σημεῖα ποιεῖν (s. 12,37; 20,30f) zu erklären: auch die *Worte* Jesu seien letztlich σημεῖα, *Wunder*, gewesen *und umgekehrt*; beides sei eigentlich das gleiche (s. BULTMANN, Komm. 346; Theologie 412f)! Hier werden die prinzipiell unterschiedenen Ebenen - *vor* und *nach* Ostern bzw. der Geistgabe - und damit die je besonderen, *zeitabhängigen* Möglichkeiten und Funktionen der „Zeichen“ und der Reden Jesu übersehen.

seine sichtbaren und insofern allein „verstehbaren“ σημεῖα gedeckt sind (besonders eindrücklich bei analogen ἐγώ-εἰμι-Worten; s. auch Jesu Berufung auf seine einzigartigen ἔργα [= σημεῖα] als die μαρτυρία des „Vaters“ für ihn, sowie 10,37ff!).²¹⁴ Als solche unterschiedlichen und in bestimmter Weise aufeinander bezogenen Elemente des Wirkens Jesu sind die Wunder genauso unentbehrlich wie die Worte, wobei sie im zeitlichen Verlauf sogar den Vorrang haben.²¹⁵ Solcher Zusammenhang ist ja auch in der *kompositorischen Zuordnung von „Zeichen“ und Rede* (speziell: der ἐγώ-εἰμι-Worte!) unübersehbar zum Ausdruck gebracht [2.2d+f]!

Nach all dem verwundert es keineswegs mehr, daß im Johannesevangelium die Wundergeschichten zusammen mit den Offenbarungsreden das Bild von Jesu Auftreten sowohl *quantitativ* als auch *qualitativ* bestimmen [2.2b+d], und daß sie *ausschließlich in der Darstellung der Selbstoffenbarung Jesu vor der Welt begegnen* [2.2a]. Jesu erste öffentliche Tat ist ein σημεῖον (voran gehen nur die Jüngerberufungen), und sein letztes Jerusalemer „Zeichen“ leitet zur Passion über. Was in dieser Klammer als irdisches Wirken Jesu über seine σημεῖα hinaus zur Darstellung kommt, steht doch immer in einem mehr oder weniger offensichtlichen Zusammenhang mit ihnen, so daß sich die hervorragende Bedeutung der „Zeichen“ Jesu während seines irdischen Daseins [3.6a-c] auch in einer *zentralen kompositorischen Rolle der Wundererzählungen* im Aufbau der Kapp. 2-12 niederschlägt [2.2d]. Es ist gerade kein Zufall, sondern entspricht ganz dem Grundgedan-

²¹⁴ Wie also mit Schottroff zu sagen ist: „Σημεῖον ist etwas, das zu sehen ist und auf Grund dessen geglaubt wird“ (SCHOTTROFF, Glaubende 250), so ist allerdings gegen ihre Differenzierung von „Sehen“ (s. 251-256) einzuwenden, daß damit wiederum der Unterschied der Ebenen, d.h. die Zeitdimension vernachlässigt wird (s. voranstehende Anm.). Infolgedessen wird die faktische, aber eben erst rückblickend „im Geist“ erkennbare Tiefendimension der „Zeichen“ als Indiz eines gnostisch-dualistischen Glaubens- und Heilsverständnisses mißverstanden.

²¹⁵ Vgl. RENGSTORF, ThWNT VII 249. - Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die σημεῖα nach Meinung des aus nachösterlichem Blickwinkel schreibenden Evangelisten tatsächlich einen materialen *Offenbarungsgehalt* (δόξα) haben, wie auch die ῥήματα Jesu vom „Geist der Wahrheit“ nicht nur in ihrem eigentlichen, tiefen Sinn, sondern vor allem auch in ihrer lebensstiftenden, göttlichen *Kraft* aufgedeckt werden. In dieser Modifikation ist also Bultmanns Verständnis einer Äquivalenz von σημεῖα und ῥήματα durchaus zutreffend.

Dementsprechend sind m.E. auch die paradoxen Aussagen mit einerseits „futurischer“, andererseits „präsenstischer“ Eschatologie von diesen beiden Ebenen her zu verstehen: Verheißende Worte wie „Es kommt die ὥρα...“ entsprechen der Ebene des Irdischen (= die Zeit *vor* der „Erhöhung“), während das konstatierende „...und ist schon jetzt“ der Zeit *nach* der (Kreuzigungs-, d.h. „Erhöhungs“-) ὥρα entspricht und gewissermaßen vom bereits „Erhöhten“ (und durch den *Geist* in der *Gemeinde* Gegenwärtigen!) „gesprochen“ ist (vgl. 4,23; 5,25; den bereits *endgültigen* Gerichtsspruch 9,41). Die Einheit von *verheißenden* und - eben das Verheißene! - *konstatierenden* Worten innerhalb eines Satzes bzw. einer Rede Jesu gründet in dem Einssein des Erhöhten mit dem Irdischen. - Wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird, ist dieses Ineinander der Zeitebenen ebenfalls für die Wunder*darstellung* charakteristisch, welches aber auch sonst häufig genug zu beobachten ist (s. die markanten Anachronismen in der *Erzählung*!).

ken von der Evidenz der Legitimation Jesu durch seine Mirakel, daß mit *zunehmender Massivität* der Wunder auch *die Heftigkeit der Ablehnung steigt* [2.2e], bis diese schließlich selbst nur als eine weitere (uneingestandene) Bestätigung der Überzeugungskraft seines Wundertuns sichtbar wird: weil Jesus (als Sabbatbrecher) nicht der Gottgesandte sein kann, darf er auch kein σημεῖον getan haben (s. Kap 9)!²¹⁶ Es ist nur die Konsequenz des solcherart auf den Kopf gestellten, nämlich *gegen* den Wunder- resp. „Zeichen“täter gewendeten Legitimationsgedankens des vierten Evangeliums, wenn *die Wunder den Anstoß zur Passion geben* [2.2e]. Und es ist die Spitze dieser Ironie, wenn gerade der *Lebensbringer* infolge des ihm eigentümlichen „Zeichens“ des *Lebendigmachens* (des Lazarus, Kap. 11) zum *Tode* verurteilt wird (s. 11,46ff), und wenn der *Gerichtsspruch über Jesus* (z.B. 9,16a.24b.29b) in Wahrheit das *Gericht der so richtenden Welt* ist (s. 9,39-41) - eben wegen der evidenten „Zeichen“ [3.6d]. - Weil erst bei Berücksichtigung solcher kontextuellen Bezügen die Pointen der Wunder Jesu ganz zum Vorschein kommen, ist eine isolierte Betrachtung der johanneischen Wundergeschichten nicht möglich: sie erweisen sich insgesamt und im Detail als *integrale Bestandteile eines literarischen Zusammenhangs* [2.2c]. Ihr hintergründiger Sinn und speziell solche Pointen zeigen, daß die σημεῖα Wunder *Jesu* sind: wie sie von ihrem sachlichen Gehalt her eine *christologische* Dimension besitzen, so von ihrer faktischen Wirkung her eine *eschatologisch-kritische*.

Weil *diese* Grundgedanken durchweg die johanneische Darstellung der Wunder Jesu bestimmen, ist der „Zeichen“täter Jesus auch *unempfindlich gegenüber menschlichen Sorgen, Wünschen und Appellen* [2.1e]. Denn diese beruhen auf einzelnen Defiziten, die kennzeichnend sind für eine Welt des Mangels, der Krankheit und des Todes (letztlich: des Unglaubens!). Entsprechende Aufforderungen zum Wundertun sind „nur“ auf je einzelne Abhilfe gerichtet; sie bewegen sich also ganz in den Grenzen dieser grundlegend mangelhaften Welt. *Solches* Wundertun ist aber nicht nur etwas für Jesus Nebensächliches, sondern im Grunde seinem Auftrag Entgegenstehendes („τὶ ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; ...“ 2,4a): *Er* hat die „unvergängliche Speise“ und „das Leben“ zu bringen! Nicht Restauration des todverfallenen κόσμος, sondern Erlösung aus ihm, die Gabe des eschatologischen und nicht des zeitlichen Heils ist *seine* Sache, zu welcher in besonderem Maße eben auch seine σημεῖα zählen. Es ist nur folgerichtig, daß Jesus *stets von sich aus die Initiative ergreift* [2.1e] und Wunder stets und einzig im Blick auf seinen Auftrag tut („... οὕτω ἔχει ἡ ὥρα μου.“ 2,4b).

²¹⁶ Und anders herum: Weil Jesus *tatsächlich* und unübersehbar σημεῖα tut, ist auch sein ἐγὼ εἰμι wahr und sein unbedingter Anspruch auf Glauben berechtigt.

Diesem besonderen soteriologischen Auftrag entsprechend sind die σημεῖα in der Tat die *spezifischen ἔργα Jesu* - das Charakteristikum seines Auftretens im κόσμος.

Fazit: In der johanneischen Darstellung der Wunder Jesu ist eine weitgehende Entsprechung formaler und inhaltlicher Aspekte zu beobachten. Diese Entsprechung ist eine Bestätigung sowohl der bisherigen Beobachtungen zur Form der Wundergeschichten [2.] als auch des bisher an einzelnen Aussagen gewonnenen Wunderverständnisses [3.]. Vor allem aber bestätigt diese Entsprechung von Formalem und Inhaltlichem die schon vom johanneischen Sprachgebrauch [1.] her sich aufdrängende Vermutung, daß der vierte Evangelist nicht bloß ein ausgeprägtes und an einzelnen Stellen direkt zum Ausdruck kommendes „Zeichen“-*Verständnis* hatte, sondern *in* seinem Evangelium eine komplexe „Zeichen“-*Konzeption* realisierte. Das bedeutet im Blick auf die johanneischen Wundergeschichten: sie sind *genuiner Bestandteil* eines umfassenden *theologischen und literarischen Zusammenhangs* „Johannesevangelium“.

C. Analyse der johanneischen Wundergeschichten

Die vorangegangenen Arbeitsschritte (Teil B.) dienten der Profilierung des Untersuchungsgegenstandes „johanneische Wundergeschichten“. Insofern jedoch die ersten elementaren Beobachtungen zum Sprachgebrauch, zur Form, zur Stellung sowie zum Verständnis von Jesu Wundern im Johannesevangelium bereits ein einheitliches Bild im Umriß erkennen ließen, haben diese Arbeitsschritte der nun folgenden Einzeluntersuchung nicht allein in Details vorgearbeitet: Die genannten Beobachtungen haben vielmehr eine *Leitlinie zur Auslegung der johanneischen Wundergeschichten* aufgewiesen, insofern ihre Konvergenz das Vorliegen einer theologisch reflektierten und erzählerisch realisierten *Konzeption* „Zeichen“ erweist. Mit den Wundergeschichten ist nun derjenige Bestandteil dieser Konzeption Untersuchungsgegenstand, in welchem beide Aspekte - theologische (näherhin: christologische) *Reflexion* der Wundertaten Jesu wie erzählerische (näherhin: der Gattung Evangelium gemäße) *Darstellung* der so reflektierten Wundertaten Jesu - eine Einheit bilden und in eben dieser Einheit eine *besondere literarische Form* „johanneische Wundergeschichte“ bedingen. Die Wundergeschichten sind naturgemäß das *Herzstück* der johanneischen Konzeption „Zeichen“. Ihre Einzelanalyse wird sich daher an dieser Konzeption, soweit sie bereits erkennbar wurde, orientieren.

Dabei verdient ein in den johanneischen Abschiedsreden ausgesprochener Sachverhalt besondere Beachtung, der für das schriftstellerische Selbstverständnis des Evangelisten grundlegend sein dürfte und sich tatsächlich auch in der johanneischen Darstellung sowie speziell im „Zeichen“-Konzept als grundlegend erweist: Erst im Geist, d.h. nach Jesu „Erhöhung“, ist ein wirkliches Verständnis von Jesu Worten und Taten möglich, während den Zeitgenossen Jesu z.B. die σημεῖα allein nach ihrer sinnlich wahrnehmbaren Seite, eben: als Mirakel, zugänglich sind.¹ Diese beiden Zeit- und Verstehensebenen verdienen im Blick auf die Wundergeschichten deshalb grundsätzliche Beachtung, weil sie *beide* not-

¹ S. besonders die sog. Parakletsprüche 14,16-20.25-26; 15,26; 16,7.13-15, aber auch die Hinweise 16,4.23, sowie innerhalb der erzählenden Partien 2,22 und das häufig begegnende Motiv des Unverständnisses auch und gerade der Jünger gegenüber Jesu Worten (z.B. 11,11-16; 13,7). - Es ist das große Verdienst von BORNKAMM, in seinen Aufsätzen (s. Interpretation; Paraklet) und zumal in der Auseinandersetzung mit KÄSEMANN (Wille) mit Nachdruck auf die *grundlegende* Bedeutung dieser unterschiedlichen Perspektiven für die Interpretation des Johannesevangeliums hingewiesen zu haben (s. auch HAENCHEN, Vater 214). - Vgl. dazu außerdem OLSSON 266-272.

wendig zum Zuge kommen, wenn der Evangelist *in der Perspektive und im Lichte des Geistes* Ereignisse darstellt, welche in der Zeit *vor der Gabe des Geistes* spielen und - indem an der Geschichtlichkeit der Offenbarung festgehalten wird (1,14) - auch *als solche* dargestellt werden müssen.² - Tatsächlich wird auch die Einzelanalyse der Wundergeschichten selbst immer wieder auf dieses *doppelte Darstellungsinteresse* hinführen, insofern bei ihnen sich neben bzw. gerade *in* der vordergründig-(mirakel)dramatischen Dimension stets auch eine hintergründig-heilsdramatische Dimension geltend macht. Da es ein Anliegen dieser Arbeit ist zu zeigen, daß in den johanneischen Wundergeschichten durchgängig dieses doppelte Darstellungsinteresse verwirklicht ist und eben darin ihre formale Eigenart begründet ist, werden im folgenden beide Dimensionen jeweils zusammenhängend und nacheinander herausgearbeitet.

1. Das Weinwunder 2,1-11

1.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Zumindest die ersten zehn Verse muten wie eine „typische Wundergeschichte“³ an, deren Pointe die wunderbare Beschaffung einer gewaltigen Menge Wein auf einer Hochzeit in Galiläa ist: Nach einigen vorbereitenden Hinweisen auf die Szene (VV. 1f), die Notlage (V. 3a) und auf die Umstände (VV. 3-6) ergreift der Wundertäter die Initiative (zweimal das Schema „Befehl - Ausführung“; VV. 7f), allerdings ohne daß das miraculöse Geschehen selbst beschrieben würde. Dieses ergibt sich vielmehr indirekt, aber umso effektvoller aus der Kostprobe des Tafelmeisters und seinem scherzhaften Vorwurf an den Bräutigam (VV. 9f). Die zunächst umständlich wirkende Erwähnung V. 9b, daß dem Tafelmeister im Gegensatz zu den Dienern die Herkunft des Weins nicht bekannt war, verbürgt die Unvoreingenommenheit seines Urteils und damit die Objektivität des Mirakels. Die Größe des Wunders wird durch die genaue Angabe der gewaltigen Menge⁴ und der vom Kenner bescheinigten höheren Qualität des von Jesus beschafften Weins unterstrichen.

² Vgl. auch die von den spannungsvollen Zeitaussagen (s. ἔρχεται ἡ ὥρα καὶ νῦν ἐστίν [sc. ἡ ὥρα!] 4,23; s.a. 5,25-28) ausgehenden Beobachtungen zur „Darstellungsform“ des Johannesevangeliums bei RIEDL 15-31 (speziell zu den σημεία: 408f).

³ So das repräsentative Urteil von BULTMANN, Komm. 79. - Die divergierende Vielzahl wissenschaftlicher Auslegungen dieser Wundergeschichte (Übersicht bei OLSSON 18-20) hat Olsson wohl zu Recht auf unterschiedliche und in aller Regel undiskutierte Annahmen der Exegeten bezüglich der literarischen Form („text type“) zurückgeführt (OLSSON 20). Auch Bultmanns „typische Wundergeschichte“ ist alles andere als eine hinreichend präzise Formkategorie (dazu s. unten).

⁴ Nach den üblicherweise zugrundegelegten Angaben bei BILLERBECK II 407 faßte jeder Krug zwischen 80-120 Litern, d.h. Jesus verwandelte ca. 500 bis 700 l Wasser in guten Wein!

Es ist deutlich, daß diese Erzählung Jesus als Wundertäter zeigt, dessen erste öffentliche Tat ein eindrucksvolles Mirakel darstellt (2,11a spricht das Johannesevangelium erstmalig von einem „Tun“ Jesu: ἐποίησεν), welches bei seinen Jüngern die - beabsichtigte, s. 1,50! - Wirkung nicht verfehlt: sie faßten Glauben an ihn (erstmalig - vom Prolog abgesehen - „Glauben“ in 2,11c: ἐπίστευον).⁵

1.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

Allerdings handelt es sich für den Evangelisten in dieser Szene um mehr als den Auftritt eines beliebigen antiken Wundermannes. In dem kommentierenden Vers 11 - der allerdings nicht als bloß angehängte, nachträgliche (Um-)Deutung eines Redaktors von der Erzählung selbst getrennt werden darf⁶, sondern im Kontext des Evangeliums (und speziell im Zusammenhang mit 1,50-51) durchaus als Leseanweisung zu 2,1-10 ernstzunehmen ist - wird die hintergründige Dimension des Geschehens unmittelbar angesprochen: „Dies tat Jesus ... und offenbarte (darin) seine δόξα“ (2,11b).⁷ Vom Prolog (s. 1,14) und anderen Stellen her weiß der Leser bereits, daß „Herrlichkeit“ Attribut des göttlichen Logos bzw. des „Erhöhten“ (= „Verherrlichten“) ist. Andererseits erfährt er durch 2,11, worauf sich das „wir sahen seine δόξα“ des Prologs - zumindest auch - bezog: auf die zahlreichen (Offenbarungs-)Wunder des Fleischgewordenen.⁸

⁵ Zum Zusammenhang von 2,11 mit 1,50f (sowie zur Interpretation von 2,11 überhaupt) verweise ich auf meine diesbezüglichen Ausführungen oben in Teil B [3.3].

⁶ Tatsächlich trennt etwa, mit weitreichenden Folgen für die Auslegung der Wundergeschichte, BULTMANN (Komm. 79) den bedeutungsvollen Hinweis V. 11c („und offenbarte seine Herrlichkeit“) von der Wundergeschichte und schreibt sie dem *Evangelisten* zu, und zwar in betonter Absetzung seines Wunderverständnisses von dem der „naiven Wundererzählung“ (a.a.O. 78f), d.h. der *Semeia-Quelle* (vgl. auch Bultmanns Auslegung a.a.O. 83). Aber Erzählung und deutender Hinweis sind nicht ohne weiteres auseinanderzureißen und dann womöglich gegeneinander auszuspielen, wie es johanneische Literaturkritik seit Bultmann allzu bedenkenlos getan hat und noch tut. Außerdem ist zu Recht darauf hingewiesen worden, daß gerade im Johannesevangelium deutende Hinweise an den Leser häufig und sehr gezielt vorkommen, daß sie geradezu zur literarischen Technik des Evangelisten gehören (OLSSON 63f).

⁷ Vgl. dazu SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 339. - Auch BULTMANN, Komm. 83, konstatiert, daß δόξα einen tieferen Sinn des Wunders signalisiert. Allerdings kann die δόξα-Offenbarung (2,11b) als etwas in der 2,1-10 geschilderten Wundertat Jesu *Geschehenes* gerade sowenig wie 1,40 das „Sehen der δόξα“ (vgl. unten Anm. 11) ein Wortgeschehen meinen (so die doch im Blick auf den Textbefund erstaunliche Erklärung BULTMANNs ebd., der dann 2,11c entsprechend deuten kann: „so kann auch das ἐπίστευον εἰς αὐτόν [οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ] in seinem [sc. des Evangelisten, C.W.] Sinn nur eine vorbildliche Darstellung des Glaubens sein, den der Offenbarer durch sein Wort weckt.“ [ebd.; Hervorhebung im Text; beachte insbesondere das „nur“]).

⁸ Vgl. dazu den detaillierten Nachweis bei LÜTGEHETMANN 246-253. - Zum atl. Hintergrund (LXX) des ntl. δόξα-Begriffs s. LÜTGEHETMANN 238-246, der in dem

Dahin weist auch die merkwürdige Formulierung „Dies tat Jesus als die ἀρχὴ τῶν σημείων“ V. 11a.⁹ An ihr wird nämlich das Bemühen deutlich, in einem Zuge sowohl betont (und erstmals!) von *Jesu ποιεῖν* zu reden, als auch *dieses* Tun als den „Prototyp“ einer ganzen Reihe analoger Taten zu kennzeichnen. Der Leser wird dadurch nicht nur auf *weitere Wundertaten* vorbereitet, sondern auch das σημεῖον ποιεῖν als ein für Jesus charakteristisches vorgestellt, dessen eigentümlicher Grundzug an dieser Tat, an dieser ἀρχή der „Zeichen“¹⁰, erkennbar sei: es handelt sich um Offenbarungen seiner δόξα (V. 11.b). Somit werden in 2,11a.b dem Leser - eben in den auf diese ἀρχή folgenden σημεία - tatsächlich *weitere δόξα-Offenbarungen* angekündigt!¹¹ Zugleich aber wird sein Blick auf das dargestellte „Zeichen“ zurückgelenkt („Dies tat Jesus...“), insofern es als die charakteristische Urtat Jesu das Wesen seiner Taten resp. σημεία überhaupt erschließt.

Tatsächlich geht auch schon die Darstellung der Wundertat 2,1-10 selbst über eine bloße Mirakelerzählung hinaus und weist auf einen tieferen Sinn des Geschehens. Als die Mutter Jesu in V. 3 ihren Sohn auf den peinlichen (man ergänze: von ihm durch ein Mirakel rasch zu beseitigenden) Mangel an Wein hinweist, antwortet Jesus unerwartet schroff: „Weib, was habe ich mit dir zu tun?!“ (V. 4a).

Knapp und scharf markiert Jesus eine *Differenz* zwischen sich und der Bittenden. Beachtet man, daß er so seiner *leiblichen Mutter* antwortet - jener Person, die ihm nicht nur am nächsten steht und gegenüber der er bestimmte Sohnespflichten hat (u.a. respektvolle Behandlung), sondern von der er vor allem „menschlich“ gesehen *abstammt* (beachte in diesem Zusammenhang die johanneische γεννηθῆναι-ἐκ-Metaphorik 1,13; 3,5.6[2x].8; 8,41) -, muß man sogar von einer *prinzipiellen* Differenz reden.¹² Die schroffe Äußerung

Zusammenhang darauf aufmerksam macht, „daß im NT sich außerhalb des Joh(annes-evangeliums) nicht ein einziger Text findet, der von einer Offenbarung der Doxa Jesu in einer *Wunderhandlung* oder überhaupt in einer *konkreten Einzeltat* spricht. Im NT ist diese sachliche Verbindung allein dem Johannesevangelium vorbehalten“ (a.a.O. 246).

⁹ Zweifellos wäre die Formulierung „Dies *war* der Anfang der Zeichen Jesu“ - also εἶναι statt ποιεῖν - sprachlich glatter gewesen; jedenfalls kann hier das ποιεῖν mit doppeltem Akkusativ nicht wie üblich im Sinne von „machen zu“ (s. BLASS/DEBRUNNER § 157) gebraucht sein und wirkt in diesem Zusammenhang schwerfällig.

¹⁰ Ἀρχή also im Sinne von „Anfang“ *und* (aufschlußreicher) „Ursprung“ (s.a. 1,1!; insgesamt dazu MICHEL 20f und unten Anm. 20). Ebenso OLSSON 67f.

¹¹ Nicht nur beim *ersten*, sondern auch beim *letzten* σημεῖον wird ausdrücklich auf die δόξα-Offenbarung *im* Wunder hingewiesen, und zwar in einem Wort Jesu an Martha, das eine bemerkenswerte Kondition für das „Sehen“ der δόξα (sic! - nicht: des σημείου!) benennt:

„Habe ich dir nicht gesagt:

Wenn du glaubst,

wirst du die δόξα Gottes sehen?!“ (11,40).

Die johanneische Darstellung der „Zeichen“ Jesu insgesamt wird also durch Hinweise auf die in ihnen „offenbarte“ bzw. „sichtbare“ δόξα gerahmt. - An wen diese Hinweise gerichtet sind und wie diese Offenbarkeit resp. Sichtbarkeit der „Herrlichkeit“ Jesu im „Zeichen“ zu verstehen ist, wird noch zu erörtern sein (s. dazu auch unten zu 11,40).

¹² Das τί ἐμοὶ (bzw. ἡμῖν) καὶ σοὶ begegnet auch bei den Synoptikern, und zwar ebenfalls in der ersten Wundergeschichte (Heilung in der Synagoge Mk 1,23-28par; hier: Mk 1,24par) sowie außerdem in der Geschichte von der Heilung des Geraseners (Mk 5,1-20parr; hier: Mk 5,7parr). Wie bei Johannes wird mit der Wendung eine *prinzipielle* Differenz Jesu zu seinem Gegenüber ausgedrückt. Allerdings handelt es sich bei den

Jesu 2,4a ist gerade nicht psychologisch, sondern allein im Rahmen der 3,6 formulierte Alternative von γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκός und γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος zu verstehen (vgl. auch 1,13!).¹³

Zusätzlich distanziert sich Jesus von der Bitte V. 3 mit dem Hinweis auf „seine Stunde“, die „noch nicht“ gekommen sei (V. 4b). - Genaugenommen stellt die ganze Reaktion V. 4 nicht mehr eine stilgemäße, weil spannungssteigernde Verzögerung des Wunderaktes dar¹⁴, sondern ist - als Hinweis des Wundertäters darauf, daß *ihm* der angezeigte Mangel (an Wein) und das dementsprechend erbetene (Wein-)Mirakel *nichts* angeht - eine klare und endgültige Zurückweisung der Bittstellerin: Der Spannungsbogen bricht ab, als bloße *Wundergeschichte* wäre hier die Erzählung bereits zuende (bzw. gar nicht erst zustandegekommen). Das Erstaunliche der Szene liegt tatsächlich weniger in der bereits sehr auffälligen, harten Abweisung der eigenen Mutter, als vielmehr im Fortgang der Handlung: in dem sich *nun doch noch ereignenden Wunder!* Wenn allerdings gerade zuvor die Bittstellerin definitiv abgewiesen wurde, dann kann der Fortgang der Geschichte nicht mehr ein Eingreifen in dem von *ihr* gemeinten Sinn, d.h. ein bloßes Weinmirakel sein. Vielmehr ist der Leser von V. 4 ab genötigt, das weitere Wundergeschehen unter dem Gesichtspunkt der Initiative und Absichten *Jesu* und des „meine Stunde *ist* gekommen“ zu verstehen!

Zu dieser Betrachtungsweise gibt die Erzählung 2,1-10 allerdings dem *Leser*, der ja das gesamte Johannesevangelium überschauen kann, auch noch darüber hinaus reichlich Anlaß:

Da ist zuallererst der in diesem Zusammenhang merkwürdig feierliche Verweis Jesu auf seine ὥρα (V. 4b) selbst zu nennen. An mehreren Stellen wird mit „der Stunde

Synoptikern nicht um Jesu Mutter, sondern um den (bzw. die) Dämonen, der (bzw. die) - gleichsam als Personifizierung der menschlichen Notlage - Jesu Überlegenheit anerkennen und seine Hoheit als „der Heilige Gottes“ und als „Sohn Gottes, des Allerhöchsten“ bekennen muß (bzw. müssen), welche dann ja auch in der wunderbaren Beseitigung der Notlage durch Jesus anschaulich wird. Trotz dieses bemerkenswerten Unterschieds hinsichtlich des Gegenübers Jesu bleibt jedoch festzuhalten, daß sich die *christologische Pointe* der Wendung τί ἐμοὶ καὶ οὗι innerhalb der synoptischen Wundergeschichten analog auch bei Johannes findet (2,4a), bei ihm sogar noch verstärkt durch den im Kontext des ganzen Evangeliums unmißverständlichen Hinweis Jesu auf „seine Stunde“ (2,4b; vgl. auch 7,6-8).

¹³ Weder bei Johannes noch auch bei den Synoptikern wird das Verhältnis Jesu zu seinen Familienangehörigen und speziell zu seiner Mutter unter psychologisch einleuchtenden („menschlichen“) Gesichtspunkten zum Ausdruck gebracht, sondern stets unter bestimmten theologischen Aspekten, vgl. Mk 3,31-35parr (ekklesiologischer Aspekt) und Lk 2,41-52 (christologischer Aspekt).

¹⁴ So z.B. STRATHMANN, Komm. 59f und BULTMANN, Komm. 81. - Richtig dagegen HAENCHEN, Komm. 192: „Jesus lehnt schroff ab und begründet sein ‚Nein!‘ mit den rätselhaften Worten: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen.‘ Das ist kein retardierendes Moment im üblichen literarischen Sinn.“

(Jesu)“ auf die Kreuzigung und damit auf die Erhöhung Jesu angespielt.¹⁵ Dieses Ereignis kann deshalb einfach ἡ ὥρα heißen, weil es das Zentrum und den Zielpunkt von Jesu irdischer Mission darstellt: wegen dieser Stunde ist er in die Welt gekommen (12,27b), denn am Kreuz vollendet er sein Erlösungswerk (τετέλεσθαι 19,30; 4,34; 17,4). Im Licht dieser „Stunde“, d.h. der Erlösungstat Jesu am Kreuz, will also das Weinwunder verstanden sein.¹⁶

Ebenso ist die Charakterisierung der sechs großen Steinkrüge als κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμενα (V. 6) nicht bloß ausschmückendes Beiwerk. Der Konflikt, ja Gegensatz zwischen Jesus und „den Juden“ zieht sich durch das gesamte Evangelium und ist darin begründet, daß Jesus als endzeitlicher Gesandter und Bevollmächtigter Gottes alle religiösen Traditionen in provozierender Weise für sich in Anspruch nimmt (s. Tempelreinigung; Schriftauslegungen; „Sabbatbrüche“; „Gotteslästerungen“ u.a.). Wenn Jesus nun ausgerechnet jüdisches Reinigungswasser in gutes Festgetränk wandelt, dann hat dies – zumal auf dem Hintergrund seiner „Stunde“ – einen tiefen Sinn: Es bezeichnet die Überbietung und Ablösung des bisherigen Heilsweges der Gesetzeserfüllung und des religiösen Ritus durch die Ankunft des Menschensohns (vgl. 1,51) und seine „Erhöhung“ am Kreuz (3,14f).¹⁷

Diesem Grundverständnis des hintergründigen Sinnes der Szene fügen sich weitere Details der Darstellung nahtlos ein:

Jene die jüdische Glaubenspraxis repräsentierenden Reinigungsgefäße werden ausdrücklich ἕως ἄνω gefüllt (V. 7). Jesu Kommen, sein 2,1ff einsetzendes und in der Selbsthingabe in „der Stunde“ vollendetes ἔργον ist eben *vollständige* Erfüllung der im Sinaibund und der Mosetora enthaltenen Weisungen und Verheißungen Gottes.

Aus Wasser wird nicht nur Wein, sondern καλὸς οἶνος (2x in V. 10!), der den bisherigen Wein an Güte übertrifft. Damit wird scheinbar ein neuer Kontrast („besserer“/ „schlechterer“ Wein; statt Wasser/Wein), tatsächlich aber nur der alte Kontrast „bisher/ jetzt“ in einem neuen Gegensatzpaar ausgedrückt. Beide Gegensatzpaare markieren die eschatologische Wende, die sich im Kommen des Menschensohns und in seiner „Stunde“ vollzieht. Vgl. auch

“Ἐως ἄρτι (V. 10) als die letzten, dadurch besonders betonten Worte der Wundergeschichte. Von einem bloßen Weinmirakel her wäre eine Schlußstellung von τὸν καλὸν οἶνον oder besser noch τὸν οἶνον τὸν καλὸν zu erwarten. Denn in einem solchen Fall bildet ja nicht der Zeitpunkt, sondern das *greifbare Resultat* der Wandlung (bzw. die höhere Qualität des Wunderweins) die Pointe. Doch bei dieser johanneischen Wundergeschichte liegt der Ton tatsächlich auf dem *Zeitpunkt* der Wandlung, da in Jesu erster Wundertat das mit *seiner* „Stunde“ verbundene zeitenwendende Geschehen Platz greift.

¹⁵ S. 7,30; 8,20; 12,23. 27; 13,1; 17,1; mit Recht weist BAUER, Komm. 45 außerdem noch auf die zu 2,4 analogen Stellen 7,6.8 (Jesu Abweisung der Aufforderung seiner Brüder zur öffentlichkeitswirksamen Selbstoffenbarung; beidemal ὁ ἐμὸς καιρὸς) hin.

¹⁶ Daß Jesu Mutter nach der Kanaszene (inkl. 2,12) erst wieder bei der Kreuzigung 19,25ff begegnet, als sie dem Lieblingsjünger anvertraut wird, verstärkt noch die Beziehungen zwischen dem Wandlungswunder und der „Stunde“ des Kreuzes.

¹⁷ Tatsächlich wird hier also die 1,17 grundsätzlich ausgesprochene Erfüllung, Überbietung und Ablösung der Mose-Gabe (ὁ νόμος) durch die Gabe Christi (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) in Szene gesetzt (DODD, Interpretation 299). – In Analogie zur *Brotspende* Kap. 6, die die Gabe des Abendmahlsbrotes symbolisiert, wird man diese mit solchen Ober-tönen ausgestattete *Weinspende* wohl auch auf den Abendmahlswein mindestens deuten dürfen (BAUER, Komm. 46f; STRATHMANN, Komm. 60).

Bei Jesu *erster Wundertat* wird der Wechsel vom Bisherigen zum Jetzt-Eintretenden zu Recht hervorgehoben, weil sich darin nicht episodales, d.h. zeitlich begrenztes Heil ereignet, sondern die eschatologische Heilszeit selbst anbricht.

Diese bedeutungsschwere, von Jesu ὥρα her zu verstehende Verwandlung ereignet sich allerdings nicht zu irgendeinem Zeitpunkt, sondern wie eingangs ausdrücklich festgestellt wird: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (V. 1). Der tiefere Sinn dieser Zeitangabe kann kaum fraglich sein, ist doch „der dritte Tag“ eine im frühen Christentum geläufige und auch von Johannes andernorts verwendete (s. 2,19-22!) Chiffre für die Auferstehung Christi, die zudem bei Johannes ein untrennbarer Aspekt der „Erhöhung“ am Kreuz (= der „Stunde“ Jesu!) ist.¹⁸ Die Datierung des öffentlichen Auftretens Jesu auf den „dritten Tag“ hat demnach dieselbe hintergründige Bedeutung wie der Verweis Jesu auf seine „Stunde“: auch sie faßt sein irdisches Wirken als ein Ganzes auf, dessen Pointe das Kreuz bzw. johanneisch gesprochen: die „Erhöhung“ ist. Mit dem ersten σημεῖον Jesu ist - der Sache nach - „der dritte Tag“ tatsächlich angebrochen. - Berücksichtigt man auch von vier Tage, die auf der Geschehensebene, d.h. ab 1,19 bis zur Zeitangabe in 2,1 vergehen (s. die schematische Tageszählung 1,29.35.43!)¹⁹, dann datiert die Notiz „am dritten Tag“ - nämlich nach der Verheißung 1,50f - das Hochzeitswunder auf den *siebten* Tag der Gesamterzählung. Der siebte Tag aber ist nach Gen 2,2f jener Tag, an dem der Schöpfer einst von seiner Arbeit ruhte, wodurch er ihn als Sabbattag heiligte und segnete. Mit dem Beginn von Jesu öffentlichen Auftreten am siebten Tag setzt eben eigentlich die - eschatologische - Vollendung des Schöpfungswerkes ein, weil der Schöpfungslogos (s. 1,1!) nun selbst in die durch ihn geschaffene Welt kommt, um sie durch sein ἔργον zu erlösen!²⁰

Im Zusammenhang mit all diesen messianischen Anspielungen gewinnt dann auch die gesamte Szenerie eines γάμος (VV. 1 und 2) bestimmtes Profil und hintergründige Signifikanz, ist „Hochzeit“ doch ein aus atl.-prophetischer Tradition (s. Hos 2,18.21[LXX];

¹⁸ Ebenso DODD, Interpretation 300: „... the 'third day' was in Christian tradition from earliest times the day when Christ manifested His glory in resurrection from the dead“. Für diese Interpretation spricht außerdem, daß in 2,14-22 mit der Tempelaustreibung unmittelbar an 2,1-11 eine Szene anschließt, in der eben diese bestimmte „Drei-Tage“-Chiffre explizit begegnet (2,19. 20f), ja geradezu exponiert wird (2,19-22 als Pointe der Szene)! - M.E. gehören 2,1-11 und 2,14-22 sehr eng zusammen und interpretieren sich gegenseitig (z.B. wird die mit der ὥρα 2,4 angesprochene Thematik in 2,14ff aufgenommen und erweitert, der Hinweis auf die Überbietung und Ablösung des jüdischen [Reinigungs-]Ritus durch Jesus in der Konfliktszene 2,14ff dramatisch verdeutlicht), so daß beide Szenen *zusammen* den „bezeichnenden“ Auftakt des Wirkens Jesu in der Welt zur Darstellung bringen und es dabei von vornherein in den Horizont der „Erhöhung“ (= Kreuzigung *und* Auferstehung/Himmelfahrt) rücken.

¹⁹ Barrett versteht aufgrund dieser zusammenhängenden Zählung der Tage 1,19-2,11 als eine literarische Einheit (BARRETT, Komm. 12).

²⁰ Dafür spricht auch der Rekurs auf Gen. 1,1 (LXX) in den ersten Worten des Johannesevangeliums (ἐν ἀρχῇ...; 1,1), von woher auch der betonte Hinweis auf die ἀρχή der „Zeichen“ Jesu (2,11) besonderen Sinn erhält (zur Bedeutung des „Anfangs“ im antiken und biblischen Denken äußert MICHEL 20: „Im Anfang“ ist der Ausgangspunkt einer Bewegung, die Wurzel des Lebensvorgangs gegeben, schon hier ist eine Vorentscheidung gefallen, die den geschichtlichen Verlauf bestimmt“): Wie „im Anfang“ diese Welt durch den Logos geschaffen wurde, so bedeutet der „Anfang“ seines irdischen Wirkens ein ganz neues, weltumwandelndes Geschehen. - Daß gerade der *siebte* Tag nach Johannes für Jesu ἐργάζειν signifikant ist, insofern an diesem Tag nach - von Johannes 5,17f aufgenommenem - jüdischem Verständnis nur *Gott* zu wirken berechtigt ist und auch tatsächlich wirkt (rabbbinische Belege dafür s.u. Anm. 66), zeigen außerdem die zwei absichtsvollen *Sabbat*-„Zeichen“ Kap. 5 und Kap. 9 sowie insbesondere der Dialog 5,17f.

Jes 54,4; Ez 16,6[LXX]) stammendes, im frühen rabbinischen Judentum wie auch in den Gleichnissen Jesu (Mt 22,1ff; 25,1ff; s.a. Mk 2,19f; Lk 12,37) und im neutestamentlichen Schrifttum (Offb. 19,7(9); 2Kor 11,2) in vielfacher Weise lebendiges Bild für den Anbruch der messianischen Zeit.²¹

Daß (nach Meinung des Tafelmeisters) der Bräutigam bzw. richtiger (und wie der Leser weiß) Jesus gerade *nicht* wie πᾶς ἄνθρωπος (V. 10) handelt, entspricht sachlich seiner eigenen Abgrenzung von der Mutter und ihrem gut menschlichen Anliegen (V. 4a). Doch beinhaltet diese Formulierung in V. 10 einen präziseren Hinweis an den Leser, insofern der Evangelist „Mensch“ oft in hintergründiger Weise und meist in unausgesprochenem Gegensatz zu Gott und göttlicher Art verwendet²²: Jesus selbst ist eben nicht bloß ein ἄνθρωπος, sondern der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dessen göttliches Wesen, seine δόξα, sich in seinen „Zeichen“ manifestiert.²³

Als ebenso hintergründiger Hinweis auf Jesu Andersartigkeit erweist sich im Kontext des gesamten Evangeliums die Bemerkung in V. 9, daß der Tafelmeister anders als die Diener „nicht wußte, woher er (sc. der Wein) war“. Denn das πόθεν-Motiv begegnet häufig im Johannesevangelium, sowohl im Blick auf Jesu *Gabe* als auch - und in sachlichem Zusammenhang damit - im Blick auf *Jesus selbst*: die Menschen wissen nicht, „woher“ seine Gaben kommen (4,11; 6,5f), denn sie wissen nicht, „woher“ Jesus kommt (er kommt „von oben“), d.h. *wer er im Grunde ist* (er ist der vom „Vater“ gesandte „Sohn“, der von Mose Beschriebene etc.) und was er *im Grunde* gibt.²⁴

²¹ S. STAUFFER, ThWNT I 651-653; rabbinische Belege bei BILLERBECK I 517f. - Das Bild der „Hochzeit“ für die *messianische Zeit* implizierte ursprünglich nicht die Vorstellungen vom *Messias als Bräutigam*. Tatsächlich läßt sich denn auch letztere für die jüdische Tradition noch nicht belegen (vgl. JEREMIAS, ThWNT IV 1094f), sondern erst im Urchristentum nachweisen, s. 2Kor 11,2; Mk 2,19 parr; Joh 3,29. Die allegorisierende Ausformung der mit dem überlieferten γάμος-Bild arbeitenden Gleichnisse Mt 22,1-14; 25,1-13 (z.B. νυμφίος = Christus) entspricht Tendenzen fortgeschrittener synoptischer Überlieferung überhaupt und dürfte sekundär sein (s. JEREMIAS, ThWNT IV 1095-1098). Sowenig 2,1-10 eine Allegorie darstellt (richtig OLSSON 114.279f), so sehr steht die Feier, auf der der Wein ausgeht, unter dem VV. 1-2 gesetzten bedeutungsvollen Vorzeichen der „Hochzeit“.

²² Z.B. 5,34.41; ausdrücklich in 12,43; vgl. auch 2,23-3,1. - Im Prolog ist zudem vom göttlichen λόγος als dem „Leben“, welches das „Licht der Menschen“ war (1,4), und als dem „Licht“, welches in der „Dunkelheit“ schien und von dieser nicht angenommen wurde (1,5), die Rede. Vom ἄνθρωπος Johannes, dem offenbar in bestimmten Kreisen ebenfalls die Bezeichnung „Licht“ zuteil geworden war, wird er sodann ausdrücklich und streng unterschieden (1,6-8): der λόγος war als das „wahre Licht“, das allen ἀνθρώποι scheint, in die Welt gekommen (1,9).

²³ Der - vordergründig natürlich nur scherzhafte - Ausspruch des Speisemeisters erweist bis in einzelne Ausdrücke hinein (s.a. ὁ καλὸς οἶνος/ὁ ἐλλάσσω; ἕως ἄρτι) seinen Zusammenklang mit dem Kontext und ist ganz dem umfassenden literarischen Plan des Evangelisten eingegliedert. - Die ernsthafte Frage (sowie v.a. das beharrliche Interesse der Exegeten an ihr!), ob die sog. „Weinregel“ eine historische Sitte widerspiegele, m.a.W. ob irgendwo in der antiken Welt tatsächlich bei Festen *regelmäßig* (sic!) zunächst guter und im weiteren Verlauf schlechterer Wein aufgetischt worden sei, bezeugt ein Interesse am Historischen (bzw. an historischer Spekulation), welches sich offensichtlich verselbstständigt hat und in diesem Fall jedenfalls zur genuin *exegetischen* Arbeit: der *Textauslegung* nichts beiträgt, ja vielmehr der Textauslegung im Wege steht, sofern dadurch eine falsche Geschichtlichkeit des Erzählten i.S. eines Historischen suggeriert wird.

²⁴ S. 6,38-44; 7,25-30. 40-51 u.ö.; vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 337, der die Worte von καὶ οὐκ bis τὸ ὅδωq zutreffend als Parenthese in den Vers einordnet. - BULT-

Alle diese Anspielungen ordnen sich zusammen in der mit dem Gekommensein der ὥρα Jesu (V. 4) gegebenen Perspektive. Sie machen als gezielte Hinweise an den Leser die erste Wundertat Jesu für den *Anbruch der eschatologischen Heilszeit* durchsichtig und lassen dabei gleich eingangs grundlegende Merkmale der Person Jesu: seine *Transzendenz* (πόθεν-Motiv) und *Göttlichkeit* (δόξα), deutlich werden.

Bezeichnenderweise wird dadurch die Realistik der Szene nicht beeinträchtigt; Joh 2,1-10 stellt gerade keine Allegorie dar, in der der Geschehenszusammenhang (Bild) gekünstelt und von einer dahinterliegenden Bedeutungsebene (Sache) aus entworfen wäre. Die Erzählung selbst ist zunächst als Mirakelgeschichte durchaus verständlich und stilgemäß.²⁵ Erst im kommentierenden Vers 11a.b („ἄρχῃ der Zeichen...“; „offenbarte seine δόξα...“) sowie vom Kontext des ganzen Evangeliums her wird der tiefere Sinn einzelner Züge wie des gesamten Wundergeschehens unmittelbar greifbar. Tatsächlich ist der Charakter als Mirakelgeschichte Voraussetzung dafür, daß der Leser - denn um *ihn* geht es dem Evangelisten ja²⁶ - über V. 4 (Differenz- resp. Transzendenz-Motiv) gleichsam „stolpert“ und auf den tieferen Sinn *im* Mirakel (ὥρα-Motiv) aufmerksam wird.

Insgesamt ergibt sich: Die durchgängige eschatologische und christologische Motivik *in* der Wundergeschichte ist von grundlegender Bedeutung für das - vom Evangelisten im Schlußvers selbst skizzierte - „richtige“ Verständnis der Wunderszene. Durch diese Motivik wird die *erste Wundertat Jesu* - zumal im Zusammenhang mit der folgenden Tempelreinigung 2,14-22! - als der *Anbruch der Heilszeit* gekennzeichnet. Werden die zahlreichen hintergründigen Anspielungen als Bestandteile dieser Wundergeschichte ernstgenommen, dann wird 2,1-11 nicht länger als irgendeine nachlässig (oder konservativ) redigierte, christologisch naive Wundertradition erscheinen, sondern als das, was diese Verse in Wirklichkeit sind: ein subtiles literarisches Gebilde, ein genuiner Bestandteil des Johannesevangeliums, kurz: eine *johanneische ὁμηγεῖον-Geschichte*.

Die Verschiedenheit von vorösterlicher Perspektive der Zeitgenossen Jesu samt ihren Reaktionen - also der Ebene des erzählten Ereignisses „Zeichen“ - und nachösterlicher

MANN (Komm. 82f A. 9) bemerkt ebenfalls den spezifisch hintergründig-johanneischen Charakter dieser Notiz, trennt sie aber deswegen als „Zusatz des Evangelisten“ von der umgebenden Mirakelerzählung, deren unlöslicher Bestandteil sie doch gerade *auch* ist!

²⁵ Unter diesem Gesichtspunkt vgl. besonders HAENCHEN, Komm. 192f.

²⁶ Wie das Evangelium insgesamt, so ist auch schon diese erste Wundergeschichte mit ihrer Darstellung des Wunders als Glaubensanstoß für die *Jünger* (s. 2,11c im Kontext von 1,50f) letztlich an den *Leser* gerichtet: *er* soll durch dieses „Größere“ als Jesu wunderbares Fern-Sehen, durch dieses und die folgenden „Zeichen“ zum Glauben und zur Nachfolge motiviert werden (ausdrücklich in 20,30f!) und sich - auf seiner Ebene und in seiner Situation - dem Vorbild der Jünger (V. 11: sie „faßten Glauben“ auf das ὁμηγεῖον hin; s.a. V. 12: sie „bleiben“ bei Jesus) anschließen.

Perspektive der Gemeinde - also der Ebene des Erzählers - spiegelt sich in dem kunstvollen *Ineinander* von sichtbarer und „unsichtbarer“, miraculös-zeitlicher und revelatorisch-endzeitlicher Dimension in der johanneischen Wundergeschichte. Diese darstellerische Eigenart ist aber nicht nur für die ἀρχή der „Zeichen“ 2,1-11 bestimmend. Wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, weisen auch die anderen Wundererzählungen des Johannesevangeliums eben dieses grundlegende Charakteristikum auf.

2. Die Fernheilung 4,46-54

2.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Die Wundergeschichte setzt V. 46a mit der szenischen Notiz ein, daß Jesus sich auf den Weg nach Kana in Galiläa begab, „wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte“.²⁷ In V. 46b wird die andere Hauptperson der Wundergeschichte eingeführt, ein „Königischer“, d.h. ein im Dienst des jüdischen Königs stehender Mann. Mit dem Relativsatz „dessen Sohn war krank zu Kapernaum“ wird die Notlage knapp umrissen. Der βασιλικός kommt nun V. 47a zu Jesus aufgrund seines Rufes als Wundertäter, der sich auch in Galiläa im Anschluß an die Jerusalemer „Zeichen“ verbreitet hat (4,45; vgl. 2,23) und seiner Bitte V. 47b um Heilung des todkranken Sohnes zugrunde liegt. Wie in 2,4²⁸ stellt sich Jesus gegenüber dem menschlichen Anliegen zunächst taub und weist den Bittsteller V. 48 schroff ab. Doch wie Jesu Mutter (vgl. 2,5), so läßt auch dieser Vater sich nicht von der unverständlichen Antwort Jesu beirren: er wiederholt V. 49 seine Bitte, und zwar in noch eindringlicherer Weise (formal: direkte Rede!), indem er Jesus geradezu mahnt, „herabzukommen“²⁹, bevor mein Kindlein stirbt“.

²⁷ Vgl. denselben expliziten Rückbezug auf 2,1-11 in der diese Wundererzählung *abschließenden* Notiz 4,54. - Diese rahmenden Rückverweise signalisieren ein im Verlauf der Analyse noch näher zu bestimmendes Verhältnis zur Weinwundererzählung, auf welches auch auffällige darstellerische Ähnlichkeiten dieser Wundergeschichte mit 2,1-11 hindeuten (s. folgende Anm.). Insofern ist es nicht zulässig, die johanneische Darstellung der Fernheilung erst mit V. 46b einsetzen zu sehen (so BULTMANN, Komm. 152; dagegen aber ist schon SCHULZ' Hinweis auf Bultmanns eigene Beobachtung berechtigt: „V. 46a dürfte seine [sc. des Evangelisten, C.W.] Einleitungsnotiz sein!“), wie darüber hinaus noch die 4,46a (sowie 4,43) sachlich, z.T. wörtlich in die Wundergeschichte einbeziehende Angabe 4,47a zeigt.

²⁸ Die zahlreichen Analogien hinsichtlich des Aufbaus dieser Geschichte mit 2,1-11 (s.a. HOLTZMANN, Komm. 115f; BAUER, Komm. 78) werden im folgenden eigens erwähnt, weil sie auf eine ausgeprägte literarische Technik des Evangelisten hindeuten.

²⁹ Nämlich nach Kapernaum zu seinem kranken Sohn, um diesen dort zu heilen, wie der Vergleich mit dem inhaltlich identischen V. 47b zeigt. V. 49 ist praktisch eine verkürzte Form von V. 47b, allerdings deshalb noch längst keine funktionslose, literarisch sekundäre Dublette. Die Reduktion auf das Allernötigste in V. 49 entspricht vielmehr der durch Jesu Abweisung V. 48 erzeugten Bedrängnis des Vaters, ebenso wie der Wechsel zur direkten

Auch hier gewährt nun Jesus der ersten ablehnenden Reaktion zum Trotz das Erbetene (vgl. 2,6-10) - allerdings nicht, indem er der Aufforderung entspricht, nach Kapernaum herabzukommen, sondern indem er seinerseits den Königischen V. 50a auffordert: „Mach dich auf!“, verbunden mit der Zusage, das Erbetene sei eingetroffen: „Dein Sohn lebt!“ Der Vater begibt sich daraufhin tatsächlich auf den Rückweg (V. 50b). Er empfängt bereits unterwegs die Nachricht von der Genesung seines Sohnes (V. 51). Effektvoll wird nun der Zusammenhang zwischen Jesus und dem Wunder hergestellt: Von den nichts ahnenden und insofern Objektivität verbürgenden Dienern³⁰ erfährt der Vater den Zeitpunkt der Besserung (V. 52). Als sich herausstellt, daß die wunderbare Wende mit Jesu Zuspruch einsetzte - m.a.W.: infolge der Konstatierung des Wunders als *Jesu* Tat! -, kommt der Königische „mit seinem ganzen Haus“ zum Glauben (V. 53). - Der Verfasser merkt an, daß es sich hier um das zweite „Zeichen“ Jesu handelt, wobei er den Schauplatz noch durch zeitliche und geographische Angaben eingrenzt (V. 54; vgl. 2,11a): Jesus tat dieses σημεῖον, „nachdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war“.

Insgesamt zeigt diese Erzählung, ganz im Sinne der johanneischen σημεῖον-Konzeption, wie Menschen aufgrund einer Wundertat Jesu - hier: der Fernheilung eines todkranken Kindes - zum Glauben kommen (vgl. 2,11c).

2.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

Stellt solcher *Glaube durch ein Wunder* zweifellos die Pointe der Wundergeschichte dar, dann ist allerdings die Abweisung des Bittenden V. 48 gerade in *dieser* Form: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht!“ erstaunlich, insofern hier ja gerade der Zusammenhang von Wunder und Glaube kritisiert wird! Dem (vordergründigen) *Geschehenszusammenhang* nach besteht also ein eklatanter *Widerspruch* zwischen V. 48 und der VV. 49-53 entwickelten Pointe!

Allerdings haben *Jesu* Worte stets auch einen hintergründigen Sinn, der erst aus dem *Textzusammenhang* erhellt. Der *Leser* des gesamten Evangeliums weiß um den betonten Zusammenhang von Wunder und *wirklichem* Glauben, um das Problem des bloßen *Wunderglaubens*, und 4,44f wurde er soeben indirekt vom Evangelisten darauf hingewiesen, daß Jesus in Galiläa nur aus vordergründiger Wunderbegeisterung aufgenommen wurde.³¹

Rede in der Formulierung der Bitte. Erst mit dieser Wiederholung der Bitte *nach* V. 48 erreicht die Spannung ihren absoluten Höhepunkt, ist das dramatische Szenario voll entwickelt, das der folgenden (Wunder-)Handlung zugrunde liegt.

³⁰ Vgl. die 2,9 ausdrücklich festgestellte Unwissenheit des Speisemeisters!

³¹ S. den Rückverweis von 4,45 auf 2,23-25, also auf den Wunderglauben, dem sich Jesus „nicht anvertraute“ (vgl. BULTMANN, Komm. 150 A. 3; BECKER, Komm. 4/1 185). -

Der Widerspruch auf der Ebene des Geschehens hat auch hier Signalfunktion für den Leser: Kann das Wort V. 48 nicht an den Königischen *als bestimmtes Individuum* gerichtet sein, so doch an ihn *als Galiläer*, der in seiner V. 47 artikulierten Erwartungshaltung noch nicht mehr als die bloß vordergründige Offenheit der in die πολλοί von 2,23 einbegriffenen Galiläer von VV. 44-45 zum Ausdruck bringt.³² Jesus kritisiert also 4,48 nur *ausdrücklich* denselben „menschlichen“ Mirakelglauben, dem er sich bereits 2,18-22.24f entzog.³³ - Individuelles Profil gewinnt der βασιλικός dann ab V. 49 als bedrängter Vater, der sich angesichts der bedrohlichen Krankheit seines Sohnes mit dem Mut der Verzweiflung an Jesus hält, ihm *unbegrenzt* Vertrauen entgegenbringt und *unnachgiebig* bittet, ohne auf Jesu Einwand V. 48 einzugehen. Gerade indem er seine Bitte bloß wiederholt, macht er seine ganze Hilflosigkeit, ebenso aber auch seine großen Erwartungen an diesen Wundertäter offenbar³⁴, die allerdings in seiner Bitte eine „menschlich“-konkrete Form annehmen. Wenn Jesus auch die Bitte in *dieser* Form gerade *nicht* erfüllt - Jesus kommt *nicht* mit zum Kranken (was der Königische VV. 47.49 in Hoffnung auf solcherart anzubahnende Heilung seines Sohnes erbat)³⁵, sondern gibt dem Bittenden eine allein an der Glaubwürdigkeit des Sprechers hängende *Zusage* „Dein Sohn lebt“! -, so geht sein

Dann erst ergibt auch die ansonsten merkwürdige Notiz 4,44 einen Sinn: in der Tat bedeutet die „Aufnahme“ Jesu aufgrund dieses *Wunder*glaubens noch nicht, daß er in seiner Heimat - nämlich Galiläa - τιμή hat. Jesu Wort V. 44 signalisiert in seinem Gegensatz zu 4,45 auf der *Geschehensoberfläche* dem Leser die *tiefer liegende Dimension*, das *tatsächliche* Wesen der Sympathien in Galiläa. Eben darauf nimmt der - im Zusammenhang der vom Kontext isolierten Wundergeschichte allerdings unmögliche - V. 48 Bezug.

³² Bezeichnenderweise redet Jesus eine Mehrzahl an, die demnach durch den Königischen repräsentiert wird: „Wenn *ihr* nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt *ihr* nicht!“ - Der Königische wird übrigens 4,50b als ὁ (!) ἀνθρώπος angesprochen (vgl. auch in dieser Hinsicht 2,23-25; 4,44f!).

³³ S. HOLTZMANN, Komm. 114; BAUER, Komm. 78; BULTMANN, Komm. 150. - Nicht zufällig wird V. 48 der Glaube aufgrund von σημεῖα καὶ τέρατα - und zwar letztere als *geforderte Bedingung* des Glaubens: „Wenn..., dann...“ (vgl. die Zeichenforderungen 2,18 und v.a. 6,30f!) - abgelehnt, während der Vater aufgrund eines „Zeichens“ Jesu (V. 54) zum Glauben kommt. Die feste Wendung „Zeichen und Wunder“ (dazu s.o. S. 52f d.A.) deckt sich gerade nicht mit „Zeichen“ im spezifisch johanneischen Sinn. Die keineswegs zufällige Gegenüberstellung in den Versen 48 und 54 (vgl. HOFBECK 106) macht auf den tiefen Unterschied aufmerksam.

³⁴ Auch in dieser Hinsicht (Verhalten des Bittenden zum Wundertäter) besteht Ähnlichkeit mit dem ersten Kana-Wunder, wo die Mutter Jesu trotz deutlicher (und ebenfalls unverständlich begründeter) Abweisung ihre Erwartung in Jesu wunderbares Eingreifen aufrecht hält, wie ihre Anweisung an die δούλῳναι 2,5 zeigt.

³⁵ In diesem Zug kommt wieder dasselbe Differenzmotiv (*menschliches Anliegen* - *Jesu Wundertun*) zum Tragen, welches 2,4 („Was habe *ich* mit *dir* zu schaffen, Weib!“) in äußerst markanter Weise in die Wundergeschichte eingearbeitet ist (vgl. oben zu 2,4). Im Blick auf die Handlung macht dieses Motiv den Leser darauf aufmerksam, daß hier nicht bloß eine zeitliche Notlage gewendet wird; im Blick auf die Person des Handelnden wird signalisiert, daß *dieser* Wundertäter *nicht* - bzw. nicht nur - *Mensch* ist.

Befehl V. 50a: „Mach dich auf den Weg!“ doch auf die dahinterstehenden *Erwartungen* ein, indem er über diese hinaus *Vertrauen in das bloße Wort des Wundertäters* verlangt. Indem der Vater dann „dem Wort, welches Jesus zu ihm sprach, glaubte“ und sich dementsprechend gehorsam auf den Weg macht (V. 50b), beweist er eben jenes *unbedingte Vertrauen* (πιστεύειν) gegenüber dem Wundertäter, das entscheidend über den bloßen Mirakelglauben seiner Landsleute hinausgeht und auf welches Jesu σημεῖα ποιεῖν ursprünglich abzielt.³⁶ - Das unbedingte Vertrauen des Vaters in Jesu „Wort“³⁷ erweist sich als berechtigt: Der Sohn ist wirklich gesund, und zwar ab der Stunde, in der Jesus dies zusagte. Das damit festgestellte Wunder der Fernheilung erzeugt nun seinerseits Glauben, und zwar nicht nur beim Königischen, sondern auch bei „seinem ganzen Haus“ (V. 53).³⁸

Durch 4,48 wird der Leser aber nicht nur auf die fundamentale Differenz zwischen „menschlichem“ *Wunderglauben* der Galiläer und dem *Wunderglauben* des Königischen gestoßen (als welcher sich *sein* Wunderglaube ja erst infolge von V. 48 erweist). Sondern wie in 2,4 wird ihm mit 4,48 auch *die Unzulänglichkeit eines allein an der sichtbaren Seite des Geschehens haftenden Verständnisses dieser Erzählung bewußt gemacht*. Und zwar wieder in der Weise, daß eine von der Ausgangssituation 4,46-47 her entstehende *Lesererwartung* abgewiesen wird: Dieses Wort Jesu ist zunächst

³⁶ Was nun ab V. 51 folgt, kann also nicht mehr mit dem V. 48 in der Tat definitiv zurückgewiesenen *Wunderglauben* gleichgesetzt werden: Daß das Wunder nun - nach der bereits V. 50b bewiesenen πίστις - sich doch ereignet und den *Wunderglauben* des Königischen und seines ganzen Hauses begründet (V. 53), liegt daran, daß für Johannes das Wunder Jesu eben nicht obsolet, sondern gerade als Geschehen in Raum und Zeit theologisch wichtig ist. - Überdies stellt der Glaube an das Wort Jesu V. 50b im Sinne des Evangelisten keine prinzipiell andere - sei es höhere (z.B. HAENCHEN), sei es niedrigere (z.B. BULTMANN) - „Glaubensstufe“ als V. 53 dar, denn auch V. 50b handelt es sich ja „nur“ um das Vertrauen in die Auskunft des als solchen bekannten und angesprochenen *Wundertäters* (d.h. um eine Form von Wunderglaube). An einer solchen *psychologischen* Dramatik, d.h. an einer *Entwicklung verschiedener Glaubensstufen*, ist dem Evangelisten überhaupt nicht gelegen (s. die „Glaubensentwicklung“ der Jünger!), sondern an dem durch V. 48 unübersehbar markierten Unterschied zwischen zwei *prinzipiell verschiedenen Glaubensstypen*: einem im Grunde ganz der Zeichenforderung entsprechenden *Wunderglauben* einerseits (V. 48 - mit V. 44f; vgl. 6,14f. 30f), und einem radikalen *Wunderglauben*, der eben auch dem λόγος Jesu vertraut resp. „glaubt“ (V. 50b wie auch V. 53b; vgl. 9,35-38), andererseits.

³⁷ Der Glaube an das „Wort“ Jesu hebt den Basilikos einerseits von den *Galiläern* V. 45 ab, die Jesus aus ihrer bloß „menschlichen“ Wunderbegeisterung (s. 2,23-25; 6,14) heraus aufnehmen. Andererseits zeigt ihn diese Formulierung auf der Höhe der unmittelbar vor der Szene erwähnten und ebenfalls den Galiläern überlegenen Reaktion der *Samaritaner* auf Jesus V. 41: bei ihnen, d.h. in der *Fremde* (s. V. 44!), fand Jesus „Glauben“ aufgrund seines „Wortes“ (V. 41f)!

³⁸ Diese abschließende Feststellung des *Glaubenserfolges* am Ende einer Wundergeschichte - bemerkenswert auch die betonte Endstellung von ὅλη! - ist ja für Johannes charakteristisch (vgl. 2,11; 9,38; 11,45), wobei hier der Glaube von bisher nicht Beteiligten sowohl die Größe des Wunders steigert als auch seine Wirksamkeit „objektiviert“.

- als Reaktion auf jene Bitte V. 47! - sowohl *inhaltlich* (der Vater forderte gar nicht ein σήμερον *für sich* resp. seinen Glauben an Jesus, sondern *für seinen Sohn* resp. für seine körperliche Rettung!) als auch *von der Tonlage her* (unpersönliche Feststellung mit pauschaler Kritik statt zu erwartender Reaktion auf den Einzelfall) zutiefst unbefriedigend. Gerade in solcher Enttäuschung *menschlicher* Erwartungen (hier: des Lesers) aber wird die eigentümliche Logik des Handelns *Jesu* fühlbar, der nachzugehen ja gerade angesichts der anschließend doch gewährten Heilung, d.h. des scheinbar normalen („stilgemäßen“) Fortgangs der Erzählung Anlaß besteht. So wird V. 48 für den Leser zum Ausgangspunkt für die Entdeckung der hintergründigen Dimension von *Jesu* Wundertat: Wie die Reaktion Jesu 4,48 erst im erweiterten Kontext, nämlich im Zusammenhang mit 4,44-45 (und von daher mit 2,23-25) als sinnvoller Bestandteil der *vordergründig*-dramatischen Dimension von 4,46-54 kenntlich wird³⁹, so werden weitere Formulierungen und Momente der Darstellung erst in Beziehung auf die - in V. 48 unübersehbar zum Vorschein kommende - *hintergründige* Dimension als Bestandteile *dieser* Wundergeschichte verständlich:

Das Wort Jesu ὁ υἱὸς σου ζῇ (V. 50) fällt als stilisiertes Moment unmittelbar auf durch die zweimalige wörtliche Wiederaufnahme in VV. 51 und 53⁴⁰, dann aber auch durch die eigentlich inadäquate Formulierung: der Sohn des Königischen ist ja nicht gestorben, sondern nur vom Tode *bedroht*.⁴¹ Für den *Leser* wird so diese dreimalige Notiz zum nachdrücklichen Hinweis auf Jesus als den Spender des „Lebens“, womit eben nicht nur irdisch-vergängliche Vitalität, sondern die ewige ζωή gemeint ist.⁴²

Tatsächlich fällt von daher auch Licht auf andere Details, die sich zur hintergründigen Pointe der Szene verdichten. In V. 50 wird ausdrücklich vermerkt, daß „der Mensch“ dem

³⁹ Die aufschlußreiche und absichtsvolle Spannung zwischen V. 48 und den übrigen Versen der Wundergeschichte muß, ja *darf* also nicht literarkritisch aufgelöst werden. Damit würde eine für die johanneische „Zeichen“-Konzeption grundlegende und für das Verständnis dieser Verse entscheidende Differenzierung verkannt, v.a. aber die heuristische Funktion dieses „unpassenden“ Verses eliminiert. Insofern der Evangelist nicht nur hier mit vordergründigen Spannungen arbeitet, würde eine literarkritische „Erklärung“ auch von vornherein eine wichtige Einsicht in die literarische Technik des Evangelisten blockieren.

⁴⁰ Davon einmal leicht abgewandelt in indirekter Rede, als die Knechte dem Vater die Nachricht überbringen, ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ (V. 51). - In Entsprechung dazu wird zweimal (4,47. 49) auf den bevorstehenden *Tod* des Kindes hingewiesen, vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 498!)

⁴¹ Darauf haben SCHNACKENBURG (Komm. IV/1 499) und SCHOTTROFF (264) zu Recht aufmerksam gemacht.

⁴² S. den spezifisch johanneischen Gebrauch von ζωή im Sinne des Heils in 5,26. 40; 6,33; 10,10 u.ö., wo „Leben“ praktisch mit ζωή αἰώνιος gleichbedeutend ist (ganz deutlich auch in dem Ausdruck ἀνάστασις ζωῆς 5,29 und der Parallelisierung von ἀνάστασις und ζωή in 11,25). Der unspezifische Gebrauch von ζωή und ζῆν im Sinne des biologisch-zeitlichen „Lebens“ ist demgegenüber bei Johannes die Ausnahme und deshalb - zumal bei dem gehäuftem Vorkommen in 4,50. 51. 53 - auf dem Hintergrund des ihm eigentümlichen Sprachgebrauchs zu interpretieren.

λόγος, welchen Jesus zu ihm sprach (sc. ὁ υἱός σου ζῆ) „glaubte“ (πιστεύειν).⁴³ Nun begnügt sich die Geschichte nicht damit, die tatsächlich eingetretene Gesundung festzustellen (bereits V. 51 verkünden die Knechte, daß ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ), sondern sie läßt den Vater V. 52 „nachforschen“ (πυνθάνεσθαι) und schließlich V. 53 „erkennen“ (γινώσκειν), daß die Heilung sich genau in der „Stunde“ ereignete, als Jesus zu ihm den λόγος sprach (wörtlich identische Wiedergabe des Inhalts: ὁ υἱός σου ζῆ!). *Λόγος Jesu, πιστεύειν an dieses „Wort“ und ζωή* (eben nicht bloß Heilung!) *fallen zusammen*. - Werden diese Momente hier als *zeitliche Einheit* im Horizont eines geschichtlichen Ereignisses „Fernheilung Jesu“ erzählerisch dargestellt, so werden sie andernorts als eine *sachliche Einheit* im Horizont des übergeschichtlichen Ereignisses „Erlösung des Menschen durch den Gottessohn“ theologisch reflektiert: eben diese Einheit ist das Grundgerüst der johanneischen Soteriologie, die ihrerseits wiederum als (Offenbarungs-)Wort aus dem Munde Jesu dargestellt wird (vgl. 3,15f; 5,24f; 11,25 u.ö.).!

Es ist diese soteriologische Pointe *in* dem geschichtlichen Ereignis der Fernheilung eigentlich die Erkenntnis *des Evangelisten*, das Ergebnis *seines* πυνθάνεσθαι und γινώσκειν der Wundertat Jesu. Und es ist diese spezifisch *literarische* Darstellung des zurückliegenden Mirakels, mit welcher der Evangelist nun *den Leser* zu demselben „Nachforschen“ als dem Weg zu demselben „Erkennen“ des Wunders (resp. σημείον, 4,54a!), d.h. *dieses* Wundertäters und seines *endgültig* rettenden Wirkens motiviert!

Die hintergründige Dimension erweist sich auch hier wieder so *in* die Mirakelgeschichte eingearbeitet, daß die Realistik des Geschehens keineswegs leidet und wie beim Weinwunder *zwei* Pointen der Erzählung zu verzeichnen sind: Zum einen der Glaube des Königischen (und seines ganzen Hauses) infolge eines Wunders Jesu, zum anderen, daß Jesus dem an sein Wort Glaubenden die ζωή gibt.⁴⁴ *Beide* Pointen sind auch von kompositorischer Bedeutung: Stellt dieses hintergründige Motiv die Verbindung nach vorne, d.h. zu der folgenden Wundergeschichte und der anschließenden Rede her⁴⁵, so jenes vordergründig-dramatische Motiv des Wunderglaubens (sowie die an 2,1-11 anknüpfenden Bemerkungen 46a und V. 54a) die Verbindung nach hinten, nämlich zu dem ersten „Zeichen“ Jesu.⁴⁶

⁴³ Der durch den umständlichen Relativsatz auffallende Satz

ἐπίστευσεν (sc. ὁ ἄνθρωπος) τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν (sc. αὐτῷ) ὁ Ἰησοῦς
- der schlichte Genitiv Ἰησοῦ hinter τῷ λόγῳ hätte ja genügt - hat einen feierlichen Klang und signalisiert die erhöhte Bedeutung dieses Vorgangs. Eine bemerkenswerte Parallele liegt 2,22 vor:

ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς,
wo nun aber vom *nachösterlichen*, geistbegabten Glauben der *jünger Jesu* die Rede ist. War πιστεύειν τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς eine spezifische Wendung der johanneischen Gemeinde zur feierlichen Bezeichnung ihres Glaubens? Die wortwörtliche Übereinstimmung in einer umständlichen Formulierung spricht jedenfalls für formelhafte, überlieferte Redeweise.

⁴⁴ Vgl. auch BROWN, Komm. I 197.

⁴⁵ Vgl. DODD, Interpretation 318f, der entsprechend 4,46 bis 5,47 als einen Abschnitt auffaßt.

⁴⁶ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/1 493, der sich stärker am Handlungsablauf orientiert und so 1,19 - 4,54 unter dem Thema „Die Anfänge der Offenbarung Jesu“ zusammenfaßt (ebd.). - BROWN, Komm. I 197, berücksichtigt ebenfalls beide Dimensio-

Exkurs: Der Vermerk des δεύτερον σημείον in 4,54a

Die Vertreter johanneischer Literarkritik begründen die Notwendigkeit von Quellenkritik stets mit dem Argument, der durch die „Zählung“ in 4,54a (δεύτερον σημείον) hergestellte Rückbezug zu 2,1-11 als der ἀρχὴ τῶν σημείων (2,11a) sei auf der Ebene des vorliegenden Textes „falsch“ (s. 2,23) bzw. sinnlos und belege die Existenz einer Semeia-Quelle.

Allerdings beruht diese Argumentation auf der Voraussetzung, σημείον könne hier nichts anderes als *Wundertaten Jesu* bezeichnen. Gegen diese Voraussetzung spricht jedoch schon ganz allgemein die differenzierte und oft subtile Art, in der der vierte Evangelist das Wort σημείον gebraucht (s.o. Teil B 1).

Konkret spricht gegen dieses Argument außerdem seine mangelnde historische Plausibilität. Denn man kann schließlich auch einem Redaktor, Glossator oder wie auch immer vorzustellenden Tradenten nicht unterstellen, er vermöchte nicht bis zwei zu zählen - was aber unweigerlich unterstellt werden muß, wenn die Worte τοῦτο πάλιν (sic!) δεύτερον σημείον in 4,54a als Zählung von Jesu bisherigen Wundertaten aufgefaßt werden (vgl. die σημεία in Jerusalem 2,23).

Tatsächlich wird aber die stillschweigende Voraussetzung der Literarkritik, in 4,54a (und 2,11a) ginge es um die bloße Aufzählung geschichtlicher Ereignisse, auch und gerade durch den näheren Kontext geradezu unmöglich gemacht. Denn jene vom *Geschehensablauf* her „unpassende“ Zählung in 4,54a erweist sich im Zusammenhang mit den zur Fernheilung überleitenden (sei es „johanneischen“, sei es „redaktionellen“ bzw. leicht revidierbaren) Versen 4,43-46a als das genaue Gegenteil einer darstellerischen Nachlässigkeit, gar Unzulänglichkeit: Während 4,46a ad vocem „Kana in Galiläa“ das erste σημείον, das 2,1-11 beschriebene Weinwunder, rekapituliert, wird der Leser in 4,43-45 - direkt vor dem „zweiten“ σημείον! - an eben die Jerusalemer σημεία von 2,23f erinnert, die, wie die Literarkritiker richtig bemerken, der Zählung in 4,54a so offensichtlich entgegenstehen! Das aber kann nur heißen, daß die ausdrückliche (übrigens wieder durch Streichung dieses einen Wortes leicht korrigierbare) Bezeichnung der Fernheilung als δεύτερον σημείον *absichtlich* bei rein vordergründiger Betrachtung (σημείον = Wundertat) *keinen* Sinn ergibt!⁴⁷ - Stattdessen trifft sie in einem anderem und dem *Leser* mühelos zugänglichen, geradezu trivialen Sinne zu: es ist tatsächlich - nach der in 2,1ff berichteten Verwandlung von Wasser in Wein (s. V. 46a) - das zweite *erzählte* „Zeichen“, die zweite *Wundergeschichte*!⁴⁸ Diese Bedeutung von σημείον kommt, wie die Analyse von 20,30f und 12,37 zeigte, bei Johannes auch andernorts vor; im Kontext von 2,1-4,46a aber, insbesondere

nen und gelangt infolgedessen auch zu einer ähnlichen Beurteilung des Verhältnisses zum Kontext wie ich.

⁴⁷ Auskünfte wie die, daß Johannes allein die *galiläischen* Wundertaten zählte (STRATHMANN, Komm. 94; wieder bei HECKERENS 24f und BITTNER 6), daß er sich deshalb an dieser Stelle nur ziemlich ungeschickt ausgedrückt habe (bei BÜCHSEL, Komm. 71, kann man auch gleich erfahren, wie der Evangelist hier hätte formulieren müssen!), verstärken nur die Rätselhaftigkeit von 4,54a, statt den Befund verständlich zu machen. Die Zuweisung der Zählung 4,54a zur σημεία-Quelle (BULTMANN, Komm. 154; SCHULZ, Komm. 81 u.a.) löst ebensowenig das Problem dieser Zählung, verlagert es vielmehr nur: Der Evangelist oder Redaktor soll andernorts (z.B. 4,48f) sehr gravierende Eingriffe in die Tradition vorgenommen, hier aber eine mit minimalem Aufwand zu erreichende Glättung unterlassen haben?! Zudem hätte er dann auch die auf 2,23-25 (sc. Jerusalemer σημεία) anspielenden überleitenden Bemerkungen 4,44-45 besser gestrichen (bzw. nicht eingefügt)!

⁴⁸ So auch CONZELMANN/LINDEMANN 309.

im Zusammenhang mit den eng auf die Fernheilung bezogenen und sie gezielt vorbereitenden Versen 4,43-46a, ist sie in 4,54a schließlich die einzig mögliche! Das vorangestellte Demonstrativum τοῦτο in 4,54 weist demnach sowohl (vordergründig) auf die *Wundertat Jesu* als auch (hintergründig) auf die vorstehende *Darstellung* der Wundertat Jesu zurück.

Dieser *doppelte* Rückverweis des vorangestellten Demonstrativums in der kommentierenden Schlußnotiz zur Wundergeschichte ist dann aber auch - zumal bei den allseits anerkannten Beziehungen von 4,54a zu 2,11a! - für das ebenfalls vorangestellte Demonstrativum ταύτην in 2,11 naheliegend. Sowohl 2,11a wie auch 4,54a hätten dann die zweifache Aufgabe, einerseits unmittelbar die Besonderheit der *Wundertaten Jesu* durch den festen Terminus „Zeichen“ zu markieren („Diese Wundertat war ein σημείον“), und andererseits mittelbar - nämlich erst im darstellerischen Zusammenhang 2,1-4,54 (s. speziell die Notizen 2,23-25 und 4,43-46!) - den Leser darauf hinzuweisen: *Dieses*⁴⁹ (nämlich diese *Wundererzählung*) ist ein σημείον.

Solch betonter, zweimaliger (!) Hinweis auf die Besonderheit des jeweils vorliegenden literarischen Gebildes „Wundergeschichte“ will offenbar mehr als nur allgemein ein Wechselverhältnis von Form und Inhalt anzeigen. Er will den Leser auf diese ihm vorliegende als eine solche *besondere* Weise der Darstellung aufmerksam machen, welche in strengem Sinn eine *Entsprechung* - auch die Wundergeschichte ist ein σημείον! - und damit *Schlüssel* zu dem besonderen Dargestellten (dem σημείον Jesu) zu sein beansprucht! Die für diesen Hinweis verwendeten Techniken sind im übrigen bezeichnend für die johanneische Darstellungsweise: sowohl das Spiel mit doppelten Bedeutungen (hier: von σημείον), als auch die vordergründige Inkongruenz von Textelementen (die Zählung in 4,54).⁵⁰ - Der Hinweis selbst ist seinerseits bezeichnend für das in eben dem Terminus σημείον reflektierte besondere Selbstverständnis des Evangelisten als Schriftsteller, insofern er sein Werk in bestimmter *Entsprechung zu Jesu Wirken* sieht. Bezeichnend ist solcher Hinweis aber auch für den eminenten literarischen Charakter des Johannesevangeliums, insofern er mit Bezügen zum Gesamttext arbeitet, die sich dem und *nur* dem erschließen, der das ganze Evangelium überblickenden und solchen Bezügen nachdenken kann, eben: dem *Leser*.

Von dieser Hinweis-Funktion der „Zählung“ in 4,54 her wird schließlich verständlich, warum die Zählung der σημεία im folgenden nicht mehr fortgesetzt oder wenigstens an anderer Stelle noch einmal aufgenommen wird: Eine bloße Zählung der *Wundertaten Jesu* liegt gar nicht vor (muß also auch nicht fortgesetzt werden). Besteht vielmehr der Sinn dieser eigentlich einzigen Zählung von σημεία⁵¹ darin, den Leser auf den besonderen Charakter der *Wundergeschichten* als „Zeichen“ aufmerksam zu machen, dann erübrigt sich auch jede weitere Zählung sei es der Wundertaten Jesu, sei es der Wundergeschichten. Eine solche Zählung ist für den Evangelisten ebenso uninteressant wie die genaue Anzahl

⁴⁹ Der Ton liegt tatsächlich auf den die „redaktionelle“ Abschlußnotiz jeweils einleitenden Demonstrativa, die sich keineswegs zufällig jeweils mit „Zeichen“ verbinden: ταύτην (sc. ἄρχην τῶν σημείων) 2,11a; τοῦτο πάλιν δεῦτερον σημείον 4,54a. Dem Leser wird erläutert, was es mit „diesem“ jeweils auf sich hat: es ist „Zeichen“ - das Erzählte, aber auch und nicht weniger „dieses“, die Erzählung selbst.

⁵⁰ Auf 2,4; 4,44; 4,48 wurde bereits eingegangen; ähnliche Inkongruenzen begegnen häufig im Johannesevangelium, insbesondere auch in den Wundergeschichten, so daß einige noch im weiteren Verlauf der Analyse zur Sprache kommen werden.

⁵¹ Tatsächlich verleiht ja erst das πάλιν δεῦτερον (σημείον) von 4,54a dem Ausdruck ἀρχὴ τῶν σημείων in 2,11a den Charakter einer zu ihr kongruenten Zählung (i.S. von „das erste Zeichen“). Ohne 4,54a würde wohl kaum jemand 2,11a als eine angefangene und dann nicht fortgeführte *Zählung* auffassen.

der von Jesus vollbrachten „Zeichen“ - das Daß und damit das Wie und Was, aber nicht das Wieviel ist von Belang.⁵²

Fazit: Das (zumal in seiner Verbindung mit *πάλιν*!) sperrige *δεύτερον* in 4,54a erweist sich vom unmittelbaren Kontext her als *absichtliches* und im Zusammenhang des gesamten Johannesevangeliums als überaus *sinnvolles* Textelement. Damit aber entfällt eines der tragenden Argumente für die literarkritische Analyse der johanneischen Wundergeschichten und so für die neuere johanneische Literarkritik überhaupt.

3. Die Sabbatheilung am Teich Bethesda in Jerusalem 5,1-16

3.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Die sichtbare Seite dieses „Zeichens“ läßt sich folgendermaßen umreißen: Jesus kommt anlässlich eines Festes nach Jerusalem und dabei auch zu der bekannten Heilstätte Bethesda (Exposition VV. 1-2).⁵³ Unter den dort auf Heilung Wartenden trifft er einen Mann, der durch die lange Dauer seiner Krankheit hervorsticht (betonte Schilderung der Notlage (VV. 3-5). In (übernatürlicher) Erkenntnis der Schwere dieses Falles spricht er den Mann an: „Willst Du gesund werden?“ (V. 6). Als der Kranke daraufhin seine Hilflosigkeit und Mutlosigkeit zum Ausdruck bringt, indem er die geringen und in seinem Fall praktisch nicht vorhandenen Aussichten umschreibt, an diesem Heilort gesund zu werden (V. 7), spricht Jesus von sich aus das wunderwirkende Wort: „Steh auf, nimm dein Bett und geh umher!“ (V. 8). Die Heilung tritt „augenblicklich“ ein (V. 9a): der Mann geht mit seinem Bett umher und demonstriert damit das eingetretene Wunder (V. 9b), welches zumal im Vergleich zur traditionellen Heilstätte (εὐθέως: Kontrast zu der Zeitangabe in V. 5!) hervorsticht.

Allerdings verstößt diese Wunderdemonstration gegen das Sabbatgebot: am Sabbat (nachträgliche Zeitangabe V. 9c) war das Tragen von Gegenständen, wie jede andere Arbeit auch, prinzipiell verboten.⁵⁴ Die Umgebung reagiert dementsprechend und stellt den Gesetzesbrecher zur Rede (V. 10). Der jedoch beruft sich auf den Wundertäter, der ihn mit eben diesem Be-

⁵² Vgl. auch den allgemeinen Hinweis auf *πολλὰ καὶ ἄλλα*, „viele andere“ Zeichen Jesu in 20,30, andererseits den betonten Verweis auf die Qualität in 12,37: *τοσαῦτα* („so große“, nicht: „so viele“) *σημεῖα*.

⁵³ Es handelt sich um eine archäologisch nachgewiesene und auch auf der Kupferrolle von Qumran namentlich erwähnte umfangreiche Anlage, bestehend aus vier großen, in felsigen Grund gehauenen Teichen und eben auch den von Johannes eigens erwähnten fünf Säulenhallen (s. dazu J. JEREMIAS, Die Wiederentdeckung von Bethesda (Joh 5,2), FRLANT N.F. 41, Göttingen 1949, sowie SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 119f).

⁵⁴ Nur in sehr engen Grenzen war das „Fortschaffen oder Tragen aus einem Bereich in einen anderen“ erlaubt, vgl. dazu im einzelnen BILLERBECK II 454-461.

fehl - wie an dessen Ausführung durch ihn ja sichtbar - geheilt hat (V. 11). Auf diese Weise macht er das soeben an ihm geschehene Wunder publik, lenkt damit aber auch den Unwillen der Juden auf die Wundertat selbst und damit auf den Wundertäter (V. 12). Erst nach einer neuerlichen Begegnung im Tempel, bei welcher Gelegenheit Jesus den Geheilten auffordert, die Konsequenz aus seinem Heilgewordensein zu ziehen (s. den betonten Hinweis ἵδε ὑγίης γέγονας V. 14a) und fortan nicht mehr zu sündigen (V. 14b), können die Juden vom Geheilten den Namen des Wundertäters erfahren (V. 15; vgl. V. 13). Von da an „verfolgen“ sie nicht mehr den Geheilten, sondern den Wundertäter selbst als Sabbatbrecher („weil er dies am Sabbat tat.“ V. 16). - Die anschließende Äußerung Jesu V. 17 nimmt zu diesem Vorwurf des Sabbatbruchs Stellung und leitet zu einer Rede an die Juden VV. 19ff über, in welcher er grundsätzlich sein Wirken und damit sein besonderes Verhältnis zu Gott (resp. seinen Geboten) und den Menschen erklärt.

Demnach liegt in 5,1-16 eine Wundergeschichte vor, deren Pointe die *negative* Reaktion auf den Wundertäter ist: wird von den Juden zunächst das *wunderbare Faktum* ignoriert und das Bettentragen des Geheilten ausschließlich als Verstoß gegen das Sabbatgebot betrachtet (VV. 10-12), so anschließend auch die *Wundertat selbst*, insofern auch sie - aller „zeichen“-haften Evidenz zum Trotz - bloß als Sabbatverstoß aufgefaßt wird, was konsequenterweise zur Ablehnung, ja zur Verfolgung des *Wundertäters* führt (V. 16). „Gegenspieler“⁵⁵ sind in dieser Wundergeschichte der Wundertäter und *die Öffentlichkeit* („die Juden“) - und nicht der Kranke, welcher schon im Blick auf den Heilungsakt keine eigenständige Rolle spielt⁵⁶ und allein das für diese Konfrontation Erforderliche beisteuert.

Exkurs: Die erzählerische Einheitlichkeit von 5,1-16

5,1-16 wird hier als eine erzählerische Einheit behandelt. Die oft vorgenommene Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen „gerundeten Wundererzählung“ 5,2-9b und ihrer nachträglichen Modifikation mittels der „angefügte(n) Konfliktsituation“ 5,9c-18⁵⁷ ignoriert die offenkundig enge Zusammengehörigkeit beider Abschnitte und führt zu einem Mißverständnis der Wunderszene. Tatsächlich ergänzen VV. 1-9b und VV. 9c-16 ein-

⁵⁵ Hier und im folgenden gemeint in rein erzähltechnischem Sinn, s. THEISSEN, Wundergeschichten 15. 53-56 und passim.

⁵⁶ Auch die Frage Jesu an den Geheilten „Willst du gesund werden?“ (V. 6) intendiert keine Beteiligung des Kranken am Heilungsgeschehen (s. V. 8: ohne auf die Skepsis des Mannes einzugehen, wirkt Jesus - wie sonst auch, s. 2,4,6; 6,5,10; 9,6f - ganz von sich aus das Wunder). Die Frage gibt dem ἀσθενὶν vielmehr Gelegenheit, V. 7 sein bisheriges Schicksal und seine aussichtslose Lage zu schildern und so dem Leser wichtige Hintergrundinformationen zu liefern (s. HAENCHEN, Komm. 268 zu 5,6).

⁵⁷ Vgl. z.B. BECKER, Komm. 4/1 229f. 232.

ander und gehören unlöslich zusammen, wie folgende Überlegungen und Beobachtungen zeigen:

1. Für den vierten Evangelisten, d.h. bei Berücksichtigung *seines* Verständnisses der Wunder Jesu und *seines* Interesses an ihnen, *kann* die Wundergeschichte nicht mit V. 9b (also mit der Demonstration des Wunders) enden, da ihn nicht allein das miraculöse Faktum interessiert, sondern ebenso auch die Reaktion der Menschen darauf, zumal unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Wundertäter (s. 2,11; 4,53; 6,14f etc.). Von daher stellen VV. 9c-16 eine sinnvolle, ja geradezu *notwendige* Fortsetzung nach V. 9b dar. Der Geheilte selbst spielt dabei mehr eine Nebenrolle, *seine* Reaktion auf die Heilung wird nicht eigens thematisiert (vgl. dagegen den Blindgeborenen Kap. 9!), sondern die der Öffentlichkeit („die Juden“, s. VV. 9b.15.16). Der Passus 5,9c-16 ist der (breit ausgeführte) *Abschluß der johanneischen Wundergeschichte 5,1-16*. - Im übrigen wären auch die Verse 9c-16 ohne die vorangehende Heilung ihrer Pointe beraubt⁵⁸, was nur noch einmal die erzählerische Einheit und enge Zusammengehörigkeit von 5,1-16 unterstreicht.
2. *Jesu Befehl V. 8* intendiert eine solche Wunderdemonstration (V. 9b), die gerade *am Sabbat* (V. 9c) Aufsehen erregen muß (s. V. 10): der Kranke soll ja nicht einfach bloß nach Hause gehen, sondern „seine Matte ostentativ herumtragen“⁵⁹! Die Aufforderung zu solch demonstrativem Verhalten hat aber nur Sinn, wenn Jesu Wundertat auf eine *öffentliche Reaktion* abzielt, wie sie dann **VV. 10-16** in ihrer bestimmten Motivierung (V. 9c!) geschildert wird. Ohne diese Verse aber wäre das planvoll eingebaute provozierende Element in Jesu Befehl V. 8 („... καὶ περιπατεῖ“) überflüssig und geradezu unverständlich.
3. **V. 14** knüpft an **VV. 8-9b** an; er ist ein Entlassungsspruch, der in der Szenerie eines bloßen Mirakels auch unmittelbar an V. 9b hätte anschließen können. Dabei wäre allerdings der - bereits mit V. 8 vorbereitete - Zusammenhang von Wunderdemonstration (V. 9b) und Reaktion der Beteiligten (V. 10), an dem Johannes gelegen ist, gestört worden. So wird folgender, den *johanneischen* Darstellungsinteressen entsprechender Aufbau sichtbar: Jesu Wundertat gipfelt - auf ausdrücklichen Befehl des Wundertäters, s. V. 8 - in einer Wunderdemonstration (V. 9a.b), auf welche eine negative Reaktion erfolgt (VV. 9c-13).⁶⁰ Das nochmalige Treffen im Tempel V. 14 - übrigens wieder auf *Jesu* Initiative hin! - ermöglicht nun dem Geheilten, den Namen des Wundertäters mitzuteilen (V. 15), woraufhin V. 16 abschließend die negative Reaktion der Beteiligten präzisiert: die Juden verfolgen Jesus wegen des *Sabbatverstoßes*, dabei sie die Tatsache der *Wundertat* (resp. des „Zeichens“) konstant ignorierend.⁶¹

⁵⁸ Daß jemand, der am Sabbat seine Bettstatt umherträgt, zurechtgewiesen und sein Auftraggeber wegen Sabbatverstoßes verfolgt wird, ist ja nicht weiter bemerkenswert. Bemerkenswert wird dies erst, wenn das Bettentragen Ausdruck (weil signifikante Folge) eines *Wunders* resp. „*Zeichens*“ ist, und wenn sich der Vorwurf des Sabbatverstoßes gegen den *Wunder-* resp. „*Zeichen*“täter richtet.

⁵⁹ HAENCHEN, Komm. 286. - Vgl. auch die Formulierung der Frage der Juden V. 12: „Wer ist der Mensch, der zu dir sagte: *Nimm* (sc. das Bett, s. V. 11) *und gehe umher?*“ (= Jesu Befehl V. 8!).

⁶⁰ Bezeichnenderweise weist der Geheilte in seinem sabbatwidrigen Bettentragen V. 9b wie in seinen mündlichen Äußerungen VV. 11.15 die „Juden“ auf das an ihm geschehene *Wunder* hin, während die „Juden“ auf das Wunder gerade *nicht* eingehen, s. VV. 12. 16.

⁶¹ Vergleiche - zumal im Zusammenhang mit 5,17f - den Wortwechsel zwischen Jesus und den Juden 10,32f, aber auch die in Kap. 9 ausgeführte Entscheidung der Pharisäer *für*

4. Erst durch das V. 9c eingeführte *Sabbatmotiv* wird der spezifisch provozierende Charakter von *Jesu* Wundertat VV. 6-9b herausgestellt und in seinem ganzen Ausmaß deutlich: *Dieser* Wundertäter stellt vor die Alternative zwischen Festhalten am bekannten Gotteswillen und Offenheit für den sich in seinen σημεία unübersehbar manifestierenden und von ihm verkündeten radikal neuen, nämlich *eschatologischen* Gotteswillen.⁶²
5. Schließlich besteht neben der dramaturgisch-erzählerischen Kohärenz auch eine nicht zu übersehende Motiv-Kontinuität zwischen den beiden angeblich nur bedingt zusammengehörigen Abschnitten 1-9b und 9c-16, z.B. das durchgängige ὑγίης (γενέσθαι/ποιεῖν) VV. 6.9a.11.14.15, oder das (κράββατον) αἶρεν καὶ περιπατεῖν VV. 8.9b.11.12 und auch V. 10.⁶³

5,1-16 ist die *erste Darstellung* eines Jerusalemer σημείον Jesu (vgl. 2,23), welches in betonter Weise als eine *Heilung am Sabbat* gestaltet ist. Die Größe dieser Wundertat Jesu wird stilgemäß hervorgehoben durch die Erwähnung der Dauer der Krankheit, durch den ausdrücklichen Kontrast zu der Heilstätte - hier hatte der Kranke offenbar keine Heilungschance (s. VV. 5.7) -, durch die Plötzlichkeit der erfolgten Heilung (ἐπὶθώς, V. 9) und durch die öffentliche Demonstration der Heilung samt der heftigen Reaktion des Publikums.⁶⁴ Dazu kommt ein Charakteristikum der johanneischen Wunderdarstellung: alle Initiative liegt beim Wundertäter, wodurch seine Souveränität zum Ausdruck kommt. Der Wille zum demonstrativen Wunder geht so weit, daß Jesus mit dem Heilungswort den Befehl zum öffentlichen Bettentragen am Sabbat und damit zum (vermeintlichen) Sabbatverstoß verbindet. Die Reaktion „der Juden“, die in VV. 9-16 ungewöhnlich detailliert beschrieben wird und die demnach von großem Interesse ist,

den *Sabbatbruch* und damit *gegen das wunderhafte „Zeichen“* (s. 9,16!), dessen Wirklichkeit sie aufgrund *ihrer* Entscheidung geradezu ableugnen müssen!

⁶² Die Erwähnung „Es war aber Sabbat“ (V. 9c) ist also keine „nachklappende Zeitangabe“ (BULTMANN, Komm. 178 A.4). Vielmehr ist diese Bemerkung gerade an dieser Stelle kompositorisch sinnvoll, insofern sie unmittelbar nach dem V. 9a.b festgestellten *Mirakelaspekt* die zweite signifikante Seite von Jesu σημείον: das *Sprengen der traditionellen Religion* markiert, welcher Aspekt für die anschließend geschilderte öffentliche Reaktion auf das „Zeichen“, genauer: für die Reaktion „der Juden“, bestimmend ist. - Dieselbe kompositorische Technik wird übrigens in der Wundergeschichte 9,1-41 angewandt: auch dort kommt die Zeitangabe in V. 14 erst *nach* Darstellung des wunderbaren Heilungsaktes (VV. 6-7), eben um 1. die durch Jesu σημείον entstandene Situation zu beleuchten und 2. den weiteren Ablauf der Ereignisse zu motivieren, nämlich die *negative* Reaktion der Pharisäer auf das „Zeichen“, die sich daraus ergebenden Probleme bei einer *positiven* Stellung zum Wundertäter, sowie schließlich die unterschiedlichen Reaktionen des Wundertäters auf diese beiden Verhaltensweisen.

⁶³ Allerdings fehlt im Vorwurf der Juden V. 10 das περιπατεῖν - verständlicherweise, da sie noch nicht wissen, daß das Bettentragen hier ein absichtsvoll inszeniertes öffentliches Ereignis ist, genauer: ein demonstrativer Akt als unmittelbare Folge und Ausdruck der soeben erfolgten Wunderheilung. Der Sache nach ist es natürlich im κράββατον αἶρεν enthalten.

⁶⁴ Vgl. hier und jeweils im folgenden zur konventionellen Topik von Wundergeschichten BULTMANN, GST 236-241; THEISSEN 57-81.

ignoriert die wunderbare Heilung und beschränkt sich einseitig auf den Aspekt des Sabbatverstoßes. So kommt es in Jerusalem zur Ablehnung des Wundertäters: er wird als Gesetzesbrecher verfolgt. Auf eben diesen Vorwurf des Sabbatverstoßes „antwortet“ Jesus V. 17 „den Juden“, womit gleichzeitig die Ausgangsbasis für die Offenbarungsrede 5,19ff geschaffen ist.

3.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

In seiner „Antwort“ auf die ablehnende Reaktion rechtfertigt Jesus seine traditionell-jüdischem Verständnis nach unzulässige Sabbatheilung mit einem noch grundsätzlicheren, ausdrücklichen Angriff auf das Gottesverständnis seiner Gegner V. 17:

„Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch.“

Keineswegs unmotiviert ist daher die Tötungsabsicht der „Juden“, denn sie hören zu Recht heraus, daß Jesus sich hier in einzigartiger Weise als Gottessohn bezeichnet und damit Gott gleich macht (V. 18).⁶⁵ Zugleich erhellt schlagartig die tiefere Dimension der wunderbaren Sabbatheilung: Wie Gott selbst unentwegt und auch am Sabbat mit den Menschen, genauer: mit ihrer Rettung befaßt ist⁶⁶, so auch sein Sohn, den er als endzeitlichen Erlöser (s. 3,16 und passim) in die Welt gesandt hat - wo Jesus sich ja gerade durch die „Zeichen“ als dieser Gesandte Gottes zu erkennen gibt und durch sie zum Glauben, d.h. zum Heil ruft. Insofern diese Aussage von 5,17 in der Rede VV. 19ff entfaltet wird, stellt diese Rede eine Art

⁶⁵ In der *Exklusivität* der Gottessohnschaft, die Jesus hier von sich aussagt, liegt das für das Judentum Anstößige, der religiöse Skandal (vgl. SCHLATTER, Komm. 147, sowie die Belege bei BILLERBECK II 462-464 für die sonst im Judentum mögliche Redeweise von Menschen als Gott bzw. Götter). Hinzu kommt, daß Jesus sich diesen Titel *selbst* beilegt (BILLERBECK II 465; zum Ganzen auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 128f). - Daß für die „Juden“ Jesus nichts anderes als ein Mensch ist, wird schon früh durch die Formulierung ihrer Frage nach der Identität des *einen Sabbatbruch Veranlassenden* V. 12 („Wer ist ὁ ἄνθρωπος...“) signalisiert, woraus zugleich auch der Grund für ihre Fehleinschätzung Jesu erhellt: sie sehen nur den Bruch des mosaischen νόμος, nicht aber das *Wunder*; eben so aber verschließen sie sich seiner demonstrativen Kraft als „Zeichen“, als Hinweis und Ausdruck des *radikal neuen* Handelns Gottes an den Menschen durch χάρις und ἀλήθεια (s. 1,17)!

⁶⁶ Gott ruht nach rabbinischer Anschauung am Sabbat zwar von den *Schöpfungswerken* (vgl. Gen 2,2), nicht aber von seinem Heilswerk, der Arbeit an den *Menschen*, vgl. den Ausspruch R. Pinchas (360 nChr.) im Namen R. Hoschaja (um 250 nChr.): Gott hat „wohl von der Arbeit an seiner Welt geruht, aber nicht hat er von der Arbeit an den Gottlosen und an den Gerechten geruht, sondern er wirkt mit diesen und mit jenen, zeigt diesen etwas von ihrer Vergeltung und jenen etwas von ihrer Vergeltung.“ (GnR 11 [8^c] zit. nach BILLERBECK II 461).

Kommentar zum Heilungswunder 5,1-16 dar. Die Sabbatheilung Jesu wird damit als ein Ereignis gekennzeichnet, das in Übereinstimmung mit *Gottes* Handeln steht, ja sogar auf *Gottes Initiative* zurückgeht (5,19f). Nach 5,24f ist sie - wie die Fernheilung 4,46-54 - in den umfassenden Rahmen von Jesu eschatologischer Mission, der Gabe der ζωή, einzuordnen, und nach 5,20-23 ist sie, wie die „größeren Werke“ der Totenaufweckung (konkrete Darstellung in Kap. 11!), Teil seiner endzeitlich-richterlichen Funktion, des ihm vom Vater übertragenen κρῖναι.

Für diese Bedeutung der Sabbatheilung bzw. des Sabbatbruchs Jesu gibt aber auch wieder die Wundergeschichte selbst dem Leser zahlreiche Hinweise bis hin zum pointierten Gebrauch der Zeitformen:

Die teils durativen, teils iterativen Imperfeka in **VV. 16** und **18** (statt der zu erwartenden Aoriste) stellen das Handeln „der Juden“ und Jesu als *allgemeines Verhalten*, den Konflikt zwischen ihnen als einen *grundsätzlichen* dar⁶⁷: die Juden „verfolgten Jesus (andauernd)“, weil er dies „(immer wieder) tat“ (V. 16). Entsprechend „suchten die Juden (andauernd)“ umso mehr (!) ihn zu töten, weil er nicht nur „(immer wieder) den Sabbat außer Kraft setzte“, sondern auch „(fortgesetzt) Gott seinen eigenen Vater nannte“, womit er sich Gott gleich machte. Die Szene 5,1-16: Sabbatheilung Jesu und ablehnende Reaktion der Juden⁶⁸ ist beispielhaft für die Begegnung *dieses* Wundertäters resp. des Logos mit den „Seinen“ (s. 1,11; 12,37f).

Auf dem V. 17 angesprochenen und VV. 19ff erläuterten Hintergrund seines (die σημεῖα einschließenden) *eschatologischen* ἐργάζεσθαι ist erst Jesu Aufforderung **V. 14**

„Sündige nicht mehr,
daß dir nicht *etwas Schlimmeres* widerfährt!“

an den Geheilten voll verständlich. Denn sie setzt voraus, daß

1. der Geheilte in der Vergangenheit *gesündigt* hatte und *daraus* sein 38jähriges Gebrechen resultierte (das „Schlimme“)⁶⁹,
2. Jesus ihn nicht nur körperlich geheilt, sondern damit zugleich - seiner VV. 21-23 bezeichneten eschatologischen Funktion als κρῖνων gemäß - seine ἀμαρτία getilgt (vgl. 1,29), d.h. das „Leben“ gegeben hatte (ἐγγίγε V. 8!), und daß
3. der so umfassend Geheilte sich durch erneutes ἀμαρτάνειν „Schlimmeres“ als das einstige körperliche Gebrechen zuziehen kann: nämlich den Verlust des gerade gewährten

⁶⁷ S. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 126.128.

⁶⁸ Ebenso in Kap. 9 (s. den innerpharisäischen Zwist um das Sabbatwunder 9,16!).

⁶⁹ Jesu Antwort 9,3-5 steht keineswegs zu diesen Implikationen von Jesu Befehl 5,14 in Widerspruch (gegen BULTMANN, Komm. 182), denn in beiden Fällen handelt es sich nur um die Kenntnis der Vergangenheit je *eines bestimmten Menschen*: Der eine hatte gesündigt und war deshalb schwerkrank geworden, der andere war von vornherein - ἐκ γενεῆς (9,1) - blind, ohne eigene noch elterliche Schuld, sondern allein um der Offenbarung der ἐργα τοῦ θεοῦ willen, die sich in seiner wunderbaren Heilung ereignen sollte. - Das schließt nicht aus, daß *beide* Fälle exemplarische Bedeutung haben: ἀμαρτία zieht göttliche Strafe, ggf. in Form eines körperlichen Gebrechens, nach sich, aber Krankheit beruht nicht notwendig (und schon gar nicht in von *Menschen* erkennbarer Weise) auf vorgängigem ἀμαρτάνειν des Kranken. *Jesus* aber weiß in allen Fällen, um was es sich jeweils handelt - weil er eben kein Mensch, sondern der als κρῖνων auftretende „Sohn“ des „Vaters“ ist.

Heils, das „Gericht“.⁷⁰

Die Begegnung mit dem Wundertäter Jesus erweist sich auch hier als der Punkt im Leben, an dem sich Sünde und Vergebung, Heil und Unheil des Menschen - im Glauben bzw. Unglauben gegenüber Jesus und *seinem* „Wort“ (vgl. 15,24) - entscheiden (s. 5,24f!), denn ihm, dem Sohn, hat der Vater das Gericht übergeben (5,22).

Daß Jesu Befehl ἐγείρε V. 8 mehr als nur ein schlichtes „Steh auf!“ bedeutet, wird dem Leser im direkten Anschluß an die Wundergeschichte unmißverständlich signalisiert, heißt es doch V. 21 - und zwar als Begründung für den in der sabbatverletzenden Wunder-tat manifestierten religiösen Anspruch Jesu (!) -, daß die *Gott* auszeichnende Fähigkeit des τοὺς νεκροὺς ἐγείρειν, sein ζωοποιεῖν⁷¹, auch *Jesus* zukomme.⁷² Was bereits V. 14 (Sündenvergebung!) voraussetzt, darauf wird hier ausdrücklich hingewiesen: Das Sabbatwunder war nicht nur körperliche Heilung, sondern tatsächlich geschichtliche Gestalt des eschatologischen Heils, Tat des endzeitlichen Richters (s. VV. 22f).⁷³

Derselbe Hinweis steckt in dem bereits durch seine Häufigkeit auffallenden fünfmaligen (!) Ausdruck ὕγις (γενέσθαι/ποιεῖν). Jesus stellt V. 14 („Du bist ὕγις geworden...“) ja nicht nur die physische Gesundung des Geheilten fest, wie die Fortsetzung („...sündige nicht mehr, daß dir nicht Schlimmeres widerfährt!“) zeigt (s.o.). Zudem kommt ὕγις im ganzen Evangelium nur hier und an einer weiteren (und auf 5,1-16 bezugnehmend!) Stelle vor, die wiederum Licht auf die tiefere Bedeutung dieser Heilungsszene wirft. 7,23 bringt Jesus nach 5,17.19ff ein weiteres Argument gegen den jüdischen Vorwurf des Sabbatbruchs:

„Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbat empfängt,
damit das Gesetz des Mose nicht aufgehoben⁷⁴ wird,
(dann) zürnt ihr *mir*,
weil ich am Sabbat den *ganzen* Menschen ὕγις gemacht habe?!“⁷⁵

An dieser Stelle kann ὕγις ja nicht körperliche, sondern nur religiöse Integrität meinen, weil Jesus seine Sabbatheilung mit der jüdischen Sitte vergleicht, Neugeborene durch

⁷⁰ Die Androhung eines χεῖρον setzt ebenfalls - wie der Durchblick auf die ἀμαρτία - den eschatologischen Richter als Sprecher voraus, der allein zum definitiven Urteil befähigt und daher zu solcher Warnung berechtigt ist. Vgl. insgesamt die genaue Auslegung dieses Verses bei SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 123f. - „Der Komparativ χεῖρον τι ist eine negative Folie zu den ‚größeren Werken‘, von denen Jesus in der Offenbarungsrede sprechen wird (V. 20).“ (ebd.).

⁷¹ Die Totenaufweckung galt als Prärogative Gottes (s. BILLERBECK I 523).

⁷² Richtig bemerkt daher Haenchen zu V. 8: „V. 21 wird zeigen, daß für den Evangelisten das Heilungswort ἐγείρε war.“ (HAENCHEN, Komm. 270; vgl. auch 276f).

⁷³ Das Wunder ist kein bloßer *Hinweis* auf Jesu Vermögen, „lebendig zu machen“ (so HAENCHEN, Komm. 277 u.a.), sondern *reale Betätigung* dieser endzeitlichen (und *sinnlich* nicht mehr wahrnehmbaren) Vermögens *in der Zeit* - wie es der Evangelist besonders prägnant in 4,46-54 („Dein Sohn *lebt!*“, dazu s.o.) dargestellt hat. So ist ja auch seine (bzw. Gottes!) δόξα eben *in den Wundertaten* manifestiert und ereignishaft „offenbart“ (2,11a), ja geradezu „anschaulbar“ (11,40).

⁷⁴ λυεῖν ist wortwörtliche Anspielung auf den Vorwurf der Juden 5,18, Jesus hätte den Sabbat (= das Gesetz des Mose) „aufgehoben“ (λύειν), wie auch der ganze Disput 7,19-24 auf die Ereignisse von 5,1-18 unmittelbar Bezug nimmt.

⁷⁵ Der Gebrauch des Aoristes ἐποίησα (ἐν σαββάτῳ) an dieser Stelle bestätigt auf seine Weise, daß 5,16.18 *absichtsvoll* die Imperfektformen ἐποίει (ἐν σαββάτῳ) und ἔλυεν (τὸ σάββατον) verwendet wurden.

pünktliche Beschneidung - notfalls auch am Sabbat⁷⁶ - in Gottes Bundesvolk aufzunehmen. Weil Jesus „den ganzen Menschen“ ὅλης macht, indem er ihm die Sünde vergibt (5,14) und so die ζωή gewährt, überbietet (und vollendet!) er den jüdischen Heilsweg, der mit der Beschneidung einsetzt.⁷⁷ Um wieviel mehr ist dann *sein* Sabbatbruch gerechtfertigt und *kein* Verstoß gegen das mosaische Gesetz! Weil *dies* aber nicht κατ' ὄψιν, sondern nur in unvoreingenommenem Hinschen auf Jesu einzigartiges Wunder (als offensichtlich ὁμειον!) einsehbar ist, fordert Jesus die Jerusalemer nachdrücklich auf: „Fällt ein *gerechtes* Urteil!“ (7,24).

Weitere bedeutungsvolle Erzählzüge: Die εὐθέως (V. 9) einsetzende Heilung verweist den von 4,46-54 herkommenden Leser wieder auf die Geschehenseinheit von Jesu Wort und „Gesund-“Werden, welche den Aspekt der ζωή als eigentliche Gabe Jesu einschließt (vgl. 4,50.51.53; s. dazu oben).

Der Name „Bethesda“ = „Haus der Barmherzigkeit“⁷⁸ V. 2 weist als Bezeichnung der Heilstätte auf die größte, vollendete Barmherzigkeit des Wundertäters hin, welche der Gnade dieses traditionellen Heilortes auch sichtbar überlegen ist.⁷⁹

Im Zusammenhang mit dieser durchgängigen Darstellung der Wundertat Jesu als *eschatologisches* ἐργάζεσθαι erweist sich auch die immer wieder vertretene Deutung⁸⁰ der V. 5 ausdrücklich erwähnten „achtunddreißig Jahre“ als Anspielung auf Dtn. 2,14 als sinnvoll: Wie das jüdische Volk 38 Jahre lang durch die Wüste ziehen mußte, bevor es in das gelobte Land einziehen durfte, so mußte auch der Kranke 38 Jahre (scheinbar sinnlos, s. V. 7) an diesem Ort verweilen, bevor er ὅλης γενέσθαι im vollen Sinne, d.h. Erlösung (s. V. 14) erlangte. Aber im Blick darauf, daß es Jesus hier wie auch sonst nicht um den Einzelfall geht, sondern er mittels der σημεῖα sein eigentliches Werk, der Welt das Heil zu bringen (vgl. 9,3-5), durchführt, und daß auch diese erste Wundertat in Jerusalem auf die Reaktion, genauer: den Glauben (und eben so das Heil) „der Juden“ abzielt (s.

⁷⁶ S. dazu BILLERBECK I 487f.

⁷⁷ 7,23 klingt fast wie eine Bestätigung für die von CULLMANN, Gottesdienst 84-88 gegebene Deutung der Heilung am Teich „Bethesda“ auf die christliche Taufe. Doch scheint mir diese Auslegung hinsichtlich 5,1-16 zu speziell - die wenigen Cullmann'schen Indizien geben einen so genauen Sinn doch nicht her - und nur bei 9,1ff berechtigt zu sein (s.u.). So signalisiert auch 7,23 - vergleichbar dem Hinweis auf die jüdischen Reinigungs-krüge 2,6 - ganz allgemein, daß Jesu Tat „Lebensrettung“ in einem tieferen Sinn (war) und ... darum das Gesetz des Moses nach seiner eigentlichen Intention (erfüllte)“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 189).

⁷⁸ Zur textkritischen Frage des in Abweichungen überlieferten Namens, die mit dem Fund der Kupferrolle von Qumran neu entschieden werden mußte (und seitdem auch gegen das von NESTLE/ALAND in der 26. Auflage immer noch gebotene Βηθζαθά endgültig entschieden sein sollte), weil mit der dortigen namentlichen Erwähnung von Bethesda alte Einwände gegen das u.a. von A und C bezeugte Βηθεσά hinfällig wurden, s. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 119; HENGEL, Frage 278 A. 15. - Der ausdrückliche Vermerk in V. 2, daß diese Stätte „auf Hebräisch“ Bethesda hieß, leitet den Leser hier ebenso zu einer aufschlußreichen Rückübersetzung an wie 19,13.17 (vgl. dazu BILLERBECK II 453), während 9,4 der Evangelist selbst den Namen Σιλωάμ ausdrücklich mit ὁ ἀπεσταλμένος „übersetzt“. All dies deutet darauf hin, daß Johannes mit der Namensnennung des Teiches eine bestimmte Absicht verfolgte, die erst durch Rückübersetzung verstehbar wird. Das Verständnis von Bethesda = „Haus der Gnade“ (s. BILLERBECK II 453 Absatz 6) wird also nicht bloß „fromme Deutung“ (SCHNACKENBURG a.a.O.) bzw. Eisegeese sein.

⁷⁹ S. 1,14: „... wir sahen seine δόξα (nämlich in den σημεῖα, 2,11!) ... voll χάρις und Wahrheit“; sowie 1,17: „... die χάρις und Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen.“

⁸⁰ HOLTZMANN, Komm. 120; BAUER, Komm. 83; STRATHMANN, Komm. 103f.

VV. 8-16), wird man noch weiter deuten müssen: Wie der lange Wüstenaufenthalt der Erfüllung der großen Verheißung voranging, das gelobte Land in Besitz zu nehmen, so war die lange Zeit des mosaischen Gesetzes (Sabbatthematik!) der Erfüllung der endzeitlichen Verheißungen an Israel, der Ankunft von „Gnade und Wahrheit“ (s. 1,17) vorgeordnet.⁸¹

Schließlich wird auch der Grund für die bloß *allgemeine* Charakterisierung des Heilungsbedürftigen als ἀσθενῶν VV. 3.7 durchsichtig (s.a. V. 5: ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ). Daß hier Absicht vorliegt, zeigt V. 3, wo der Evangelist zwischen den verschiedenen ἀσθενοῦντες differenziert: „Blinde, Lahme, Ausgezehrte“⁸² - der „Daniederliegende“ (V. 6) *könnte* all dies gewesen sein, wird tatsächlich aber *keiner* dieser Gruppen zugeordnet. Es kommt hier also offensichtlich dem Erzähler nicht auf eine *spezielle* Krankheit an (anders dagegen beim „Blindgeborenen“ Kap. 9, s. 9,39-41!). Der Grund liegt darin, daß der zu Heilende gerade in dieser Unbestimmtheit als „Krank“ Abbild des Menschen (s. dreimal ἄνθρωπος: VV. 5.9.15!) in seiner erlösungsbedürftigen Situation ist. Denn es ist tatsächlich eben *diese* Situation, die Jesus mit der *im* σημεῖα ποιεῖν an den ἀσθενοῦντες - s. das Summarium 6,2!; vgl. auch 4,46; 11,1.2.6 (ab 11,13: ἀποθανόν!) - konkreten und anschaulichen Gabe der ζωὴ überwindet.⁸³

So beschreibt die Heilungsgeschichte, daß und wie der „Sohn“ *als Wundertäter*, d.h. mit seinem *sichtbaren und unübersehbaren* σημεῖα ποιεῖν, die alternativen Stellungnahmen von 9,16 veranlaßte und dabei zugleich - und eben darin! - *unsichtbar als eschatologischer Richter* das ihm vom „Vater“ übertragene Amt des ἐγείρειν (= ζωοποιεῖν) ausübte. Das erste (erzählte) σημεῖον Jesu in Jerusalem stellt κατ' ὄψιν einen provozierenden Sabbatbruch dar, in Wahrheit aber die konkrete Erfüllung und zugleich Aufhebung (s. ἔλυσεν V. 18) der mosaischen Religion: Von nun an wird - von Jesus - der *ganze* Mensch „gesund“ gemacht (7,23) oder aber „gerichtet“ (5,22f; s.a. 12,47f). Die Begegnung mit *diesem* Wundertäter führt keineswegs zufällig in die radikale Entscheidung hinein. Sie ist unweigerlich die Stunde der Entscheidung schlechthin.

⁸¹ Vgl. 5,39: Schon die γραφαί, auf welche sich die „Juden“ stets beziehen und aus denen *sie* (fälschlicherweise!) die ζωὴ zu gewinnen trachten, „zeugen“ für Jesus, d.h. sie weisen auf ihn voraus, sie verheissen ihn, insofern *er* den Juden und der ganzen Welt tatsächlich die ζωὴ *bringt* (5,40; s.a. besonders das ζωὴ-Zeichen 4,46-54).

⁸² Die Aufzählung der „Kranken“: τυφλοί, χωλοί, ξηροί erinnert wohl kaum zufällig an das ebenfalls jesajanische Heilsbilder aufnehmende Jesuswort Mt 11,5fpar (τυφλοί, χωλοί, λεπροί, κωφοί), vgl. v.a. Jes 35,5-7LXX. Insofern die - vom Evangelisten eingeführten? - ξηροί in unmittelbarem Kontrast zum heilkräftigen ὕδωρ V. 7 stehen, sind sie offenbar das charakteristische Publikum *dieser* Heilstätte.

⁸³ Die häufige Rückfrage nach der genauen Krankheit des ἀσθενῶν (z.B. BAUER, Komm. 81; BULTMANN, Komm. 180 A. 5; Ausnahmen: SCHNACKENBURG [s. Komm. IV/2 120] und HAENCHEN, Komm. z.St.) ist also von der johanneischen Darstellung her nicht nur unentscheidbar (auch nicht von 5,8f her!) und bloß unerheblich, sondern sie läuft der Intention des Verfassers direkt zuwider. Letztlich kommt in solcher konstanten Rückfrage das Festhalten der Exegeten an einem bestimmten *formkritischen Vorurteil* zum Ausdruck - das Vorurteil nämlich, daß (auch) die johanneischen Wundergeschichten in einer ganz bestimmten Weise „anschaulich“ seien (oder doch sein wollen) -, welches mit dem Verständnis der literarischen Form auch die Wahrnehmung des eben auf diese Weise gestalteten Gegenstandes behindert.

Die Ablehnung Jesu seitens der „Juden“ bekommt damit eine tiefere Pointe: Der von den ῥαφαῖ (s. 5,39) und von Mose selbst (s. 5,45-47) verheißene Retter wird, als er wirklich kommt, abgewiesen, ja man trachtet ihm in Jerusalem infolge seiner Rettungstat nach dem Leben! So wird gleich zu Beginn der scharfe Gegensatz zwischen Jesus und den Juden sowohl in seiner dramatischen Brisanz (Tötungsabsicht) wie in seiner ganzen Tiefe (Abweisung des Christus) offenbar.

Eben dieser Gegensatz kristallisiert sich in den folgenden Jerusalemer Szenen (ab 7,10) immer mehr heraus und führt auf seinem Höhepunkt zur paradoxen Kreuzigung des „Königs der Juden“ durch die „Juden“. Davor aber wird noch von einem weiteren Aufenthalt des Wundertäters in Galiläa berichtet.

4. Das Brotwunder 6,1-15

4.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Zunächst einmal stellt auch dieses σημεῖον, das nach V. 1 wieder in Galiläa (vgl. 2,11; 4,46), und zwar diesmal am See Genezareth stattfindet, ein weiteres Glied in der Kette großer, aufsehenerregender Wundertaten Jesu dar. Von dieser Kette ist V. 2 die Rede in der summarischen Notiz von „Zeichen, welche er (fortwährend) an den Kranken tat“⁸⁴, und zwar als Begründung dafür, daß ihm jetzt eine große Volksmenge (ὄχλος πολὺς) jenseits des „galiläischen Sees von Tiberias“ folgte. Diese große Anhängerschaft ist für das Folgende eine wichtige Voraussetzung, da sie Jesus die Gelegenheit zu einem entsprechend großen Wunder gibt. Zusammen mit der szenischen Notiz V. 3 (Jesus steigt auf den Berg und setzt sich dort mit

⁸⁴ Ἐποίει ist wieder duratives Imperfekt (vgl. 5,16. 18), dem das ebenfalls durative Imperfekt ἠκολούθει (s. BULTMANN, Komm. 156) entspricht. - Das μετὰ ταῦτα V. 1 kann demnach nicht einen *direkten zeitlichen Anschluß* an die Jerusalemszene 5,1-47 meinen, sondern führt eine *weitere* besonders mitteilungs-werte Begebenheit ein, die sich - unter Berücksichtigung von V. 2 - erst nach einer gewissen galiläischen (σημεῖον-)Wirksamkeit zutrug. Es handelt sich also um einen *erzählerischen* Anschluß, eine „Übergangswendung“ (BULTMANN, Komm. 85 A.6), die auf der Ebene des *Erzählten* einen nicht näher bezeichneten zeitlichen Abstand einschließen kann (vgl. z.B. 5,1) und hier auch einschließt (s. V. 2; vgl. auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 16).

Von daher gibt allerdings das πέραν („jenseits“) V. 1 keinerlei Anlaß zu literarkritischen Operationen (gegen BULTMANN, Komm. 154, der darin ein Indiz für die ursprüngliche Vorordnung von Kap. 6 vor Kap. 5 findet; vgl. auch HAENCHEN, Komm. 299), weil Jesus ja tatsächlich vorher in *Galiläa*, d.h. „diesseits“ des Sees (die V. 2 erwähnten) σημεῖα fortwährend tat und auf eben diese Weise „viel Volk“ angezogen hatte, das ihm nun auch nach „jenseits“ des Sees folgte (V. 2).

seinen Jüngern nieder) und der Zeitangabe V. 4 gehören daher VV. 1f zur Exposition dieser Wundergeschichte.

Mit seiner Frage an Philippus V. 5 leitet Jesus selbst das Speisungswunder ein.⁸⁵ Die Antworten der Jünger (s. VV. 7.8f) diskutieren bloß menschliche Möglichkeiten einer Lösung und lassen in ihrer Hilflosigkeit die Notlage plastisch hervortreten.⁸⁶ Dieselbe Funktion hat die betonte Zahlenangabe V. 10: τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι. Umso großartiger wirkt das Wunder der Speisung, wobei Jesus die Menge nicht allein wie bei den Synoptikern sättigt (s. Mk 6,42parr: ἐχορτάσθησαν), sondern ihnen gibt „soviel sie wollten“ (V. 11). Auch der V. 13 ausdrücklich festgestellte Kontrast zwischen den zunächst vorhandenen lächerlichen fünf Weizenbroten (vgl. V. 9: „Was ist dies im Blick auf so viele?!“) und den anschließend eingesammelten zwölf Körben Brotreste verdeutlicht die Größe des Mirakels. Zugleich verbürgt die Erwähnung dieses Resultats und die Darstellung seines Zustandekommens (vgl. 2,9; 4,51; 5,10!) die Realistik des Wunders. Daß Jesus selbst die Austeilung der Vorräte vornimmt (V. 11) und daß die Jünger erst auf seinen Befehl V. 12 hin die übriggebliebenen Brocken einsammeln (V. 13), entspricht der johanneischen Konzentration aller relevanten Handlung auf den Wundertäter. - Insofern das Wunder durch das Aufsammeln der Reste anschaulich wird, signalisiert Jesu Initiative *nach* der ja bereits erfolgten Speisung (V. 11; V. 12a leitet explizit ein: „Nachdem sie gesättigt waren...“) sein Interesse an der Demonstration, analog der Aufforderung 5,8 an den Kranken, aufzustehen und eben - am Sabbat! - „umherzugehen“.

Der Größe dieses „Zeichens“ entspricht die Reaktion des Volkes: Spontan wird Jesus mit dem Dtn 18,15.18 verheißenen endzeitlichen Propheten identifiziert (V. 14).⁸⁷ Man will ihn zum „König“ machen. Doch merkwürdigerweise entzieht sich nun der Wundertäter seinen begeisterten Anhängern. - Aus dem Kontext und insbesondere aus 6,26ff wird dann allerdings der Grund für dieses Verhalten deutlich, womit zugleich sowohl der Hintergrund dieser „positiven“ Reaktion des Volkes als auch die tiefere Dimension und eigentliche Bedeutung des σημείον Jesu erkennbar wird.

⁸⁵ Vgl. hierzu und zu weiteren bemerkenswerten Abweichungen von den synoptischen Versionen SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 28.

⁸⁶ Ebenso die Antwort des Kranken 5,7. - Diese ratlose Reaktion auf die Notlage überrascht nun allerdings bei den Jüngern, die ja bereits - im Gegensatz zum Kranken Kap. 5 - Jesus als Wundertäter häufig erlebt hatten (s. 2,1ff; 2,23; 6,2!). Ihre Antworten sind demnach geradezu Ausdruck des Unglaubens auf Jesu „Testfrage“ V. 5 (vgl. V. 6: „... um ihn zu versuchen“; s.a. 11,15: noch das Lazaruswunder geschieht um der *Jünger*, genauer: um ihres *Glaubens* willen!).

⁸⁷ Vgl. dazu die oben in Teil B. 3.3 gegebene Auslegung von 6,14f (S. 102f d.A.).

4.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

Hinsichtlich des überraschenden Rückzugs Jesu 6,15 ist insbesondere der Dialog zwischen Jesus und seiner galiläischen Anhängerschaft VV. 26-29 aufschlußreich.

Zunächst erfährt der Leser, daß die Jesus suchenden Galiläer *nicht* σημεῖα „sahen“, obwohl sie doch Augenzeugen des Brotwunders waren (darüberhinaus indirekt auch des wunderbaren Seewandels [s. 6,22-25] sowie nach 6,2 zahlreicher „Zeichen“ an den Kranken): sie hatten bloß Brote, „vergängliche Speise“ gegessen und waren allein körperlich-punktuell sattgeworden (V. 26). Der Menschensohn aber hat eine Speise zu geben, „die ins ewige Leben hinein bleibt“ (V. 27).⁸⁸ Er hatte auch im Brotwunder eben nicht bloß eine gewaltige Menge Nahrungsmittel, sondern *diese* Speise spenden wollen; denn „die Werke Gottes“, nach denen die Galiläer V. 28 fragen, um durch deren ἐργάζεσθαι *diese* βρώσις zu erlangen, bestehen nach Jesu Antwort in einem einzigen „Werk“: eben im *Glauben an den Gesandten Gottes* (V. 29), d.h. *an Jesus*. Es ist ja dieses ἔργον: den Glauben an sich, den Jesus durch sein σημεῖα ποιεῖν überhaupt und eben auch hier durch das Brotwunder wecken will, um auf diese Weise die unvergängliche „Speise“, d.h. die ζωή zu spenden!

Wenn nun Jesus den Glauben an sich V. 29 von den Galiläern erst noch fordern muß, heißt das, daß diese eben - in scheinbarem Widerspruch zu 6,2! - noch *nicht* glauben, nämlich noch nicht *wirklich* glauben (vgl. 12,37 gegen 12,42). Ihr Noch-nicht-Glauben entspricht ihrem V. 26 konstatierten Nicht-Sehen, denn wirkliches Sehen der „Zeichen“ schließt ja den *unbedingten* Glauben an Jesus ein.⁸⁹ Tatsächlich kommt diese Charakterisierung ihres Unglaubens V. 30 pointiert zum Ausdruck: Auf Jesu Glaubensappell hin fordern sie nun ein σημεῖον von ihm - unmittelbar nach dem Brot-σημεῖον! So bestätigen sie selbst Jesu Urteil, daß sie das Brotwunder *nicht* sahen - nämlich nicht als das sahen, was es in Wirklichkeit war: hinreichend glaubensbegründender Ausweis Jesu von Gott, eben „Zeichen“.⁹⁰

Wenn damit die dem Augenschein nach positive Reaktion des Volkes 6,14f als bloß vordergründiger *Wunderglaube* durchsichtig wird, dann kann

⁸⁸ Vgl. das von Jesus der Samariterin angebotene „Wasser“, das „Durst“ endgültig beseitigt und im Menschen zu einer „Quelle eines zum ewigen Leben sprudelnden Wassers“ wird (4,14; s.a. 6,35: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird *nicht mehr* hungern, und wer an mich glaubt, wird *niemals mehr* dürsten.“).

⁸⁹ Die Aussagen 6,36 („Aber ich habe euch gesagt, daß ihr mich [sc. das „Brot“, s. 6,35: nämlich Jesus als σημεῖον ποιῶν!] *gesehen* habt und [dennoch] *nicht glaubt*.“), 6,26 („... *nicht sucht* ihr mich, weil ihr σημεῖα *sah*t...“) und 6,2 („Viel Volk *folgte* ihm nach, weil sie die σημεῖα *sahen*...“) widersprechen sich absichtlich - jedenfalls auf den ersten Blick. Die drei unterschiedlichen Darstellungen *des einen* Ereignisses: der Reaktion der Galiläer auf sinnlich Wahrnehmbares (das σημεῖον bzw. der σημεῖον ποιῶν), stoßen den Leser durch ihre vordergründige Widersprüchlichkeit auf die für das Verständnis der Szene wesentlichen Unterschiede: *Wunderglaube* ist nicht *Wunderglaube*, und ein „Zeichen“ zu *sehen* heißt eben noch nicht, daß man wirklich ein „Zeichen“ gesehen hat! Nur wer „den Sohn (physisch als Wundertäter) sieht *und* an ihn (wirklich) glaubt, hat ewiges Leben“ (6,40).

⁹⁰ V. 30f schließt also im Zusammenhang mit 6,26-29 gerade nicht „sehr ungeschickt“ an 6,1-25 an (so BULTMANN, Komm. 161), sondern ist geradezu ein Muster johanneischer Komposition (und Ironie!).

auch Jesu Rückzug 6,15b nicht mehr erstaunen. Er entspricht seinem analogen Verhalten in 2,23-25 gegenüber den Jerusalemern: αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς (2,24a). *Jesus* kannte eben „alle“ (2,24b) und „wußte, was im ‚Menschen‘ war“ (2,25; das Subjekt in 6,14 sind bezeichnenderweise ἄνθρωποι!); er durchschaute von Anfang an den mangelhaften, nur scheinbaren Glauben der „Menschen“ und vertraute sich ihm bereits in Jerusalem nicht an (2,22).

Allerdings wird mit V. 26 nicht nur die Kohärenz der *vordergründigen* Ebene, des sichtbaren Geschehens in 6,1-15 verständlich (Jesu Rückzug V. 15 entspricht der „Anerkennung“ V. 14, welche Ausdruck eines verkehrten Wunderglaubens ist). Denn V. 26 macht den Leser einmal mehr auf die *hintergründige* Dimension des Wundergeschehens aufmerksam: die Speisung war in Wirklichkeit ein σημεῖον, es ging dabei um anderes als um bloße Abhilfe eines zeitlichen Mangels (φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων καὶ χορτάζεσθαι).⁹¹ Wie hiermit gleich zu Beginn des Redeteils in grundsätzlicher Weise auf das Unsichtbare im Sichtbaren des Wunders Jesu verwiesen wird, so wird auch durch die anschließende „Brot“-Rede 6,26-59 die tiefere Bedeutung des Brot-σημεῖον vielfältig erschlossen.

Daß Brotwunder und Brotrede engstens aufeinander bezogen sind, ist durch die auffällige (wörtliche!) Entsprechung des wunderbar Verschaften in 6,1-15 und der zentralen Offenbarungsmetapher in 6,29ff hinreichend deutlich.⁹² Die Rede kulminiert in einer Kette von Offenbarungsworten Jesu: „Ich bin das Brot des Lebens“ (6,35.48), „Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel herabgestiegen“ (6,50; s. 6,58). *Dieser* Wundertäter gibt eben nicht nur Brot, er gibt die „Speise“ zur ζωὴ αἰώνιος und überbietet damit die Mannaspeisung (6,49f; s.a. 6,30-34) - ja er *ist selbst* ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, nämlich als das Abendmahlsbrot der christlichen Gemeinde (6,53-58), das er allerdings erst auf dem Gipfel seines irdischen Wirkens, in seiner *Selbsthingabe* am Kreuz „gibt“ (6,51). Aber bereits während seines irdischen Wirkens vollzieht sich Jesu heilbringende Mission im σημεῖα ποιεῖν: sie sind einerseits konkrete (aber erst nach der „Erhöhung“ als solche erkennbare) *Manifestationen eschatologischen Heils*, die reine Gabe unabhängig von jeder menschlichen Aktion und Reaktion sind (s. z.B. die *sündenvergebende* Heilung des Kranken in Kap. 5), andererseits sind sie der *Anfang des eschatologischen (Heils-)Geschehens*, insofern sie als massive Wunder resp. „Zeichen“ *unübersehbarer Aufruf und Anlaß* zur entscheidenden Reaktion des Menschen, *zum wirklichen πιστεῦν an Jesus* und eben damit *zum Heil*, zur ζωὴ (s. 9,35-41) sind.

⁹¹ Die Konstruktion οὐχ ὅτι - ἀλλ' ὅτι bringt den Unterschied zwischen „Zeichen sehen“ und „Brot essen und satt werden“ prägnant zum Ausdruck; die markante Einleitungsformel αὐτὸν λέγω ὑμῖν macht zudem nachdrücklich auf das Gewicht dieser Unterscheidung aufmerksam.

⁹² Für die Einheit des ganzen Kapitel 6 sowie die enge Zusammengehörigkeit von 6,1-15 mit 6,26-59 (nicht nur bis 6,51!) vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 12-14 (und passim). - Allerdings sind deshalb nicht alle Themen der Rede (z.B. „Abstieg“, „Abendmahl“, „Kreuz“, „Auferweckung“) auch en detail in die Darstellung der Speisung eingearbeitet bzw. dort zwingend aufweisbar. Sie stellen vielmehr ein Netz miteinander verbundener Vorstellungen dar, von welchem die Erzählung getragen und ihre zunächst disparaten Elemente zusammengehalten werden.

Unter diesem vom Kontext geforderten Gesichtspunkt des σημείον (s. 6,26) und von diesem in der „Brot“-Rede entfalteten *Gesamtsinn* aus soll der Leser das Brotwunder 6,1-15 verstehen. Auf eben diesen tieferen Sinn weisen tatsächlich bereits etliche Details der Wundergeschichte selbst, z.T. werden sie so überhaupt erst verständlich:

Bereits Jesu Anfangsfrage an Philippus V. 5 „Woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen?“ ist für eine bloße Mirakelgeschichte ungewöhnlich, denn üblicherweise wenden sich *andere* mit ihren Problemen *an den Wundertäter*, der selber nie ratlos sein darf.⁹³

Endgültig wird dann aber mit dem erklärenden V. 6 der Rahmen einer normalen Wundererzählung gesprengt, indem der traditionelle Höhepunkt einer Wundergeschichte praktisch vorweggenommen wird: Es handelte sich demnach in V. 5 nur um eine *Scheinfrage*, um den Jünger auf die Probe zu stellen, denn Jesus „wußte, was er tun wollte“ - nämlich diese Menge durch ein Wunder speisen! Das Mirakel selbst ist so für den Leser nur noch die kaum erstaunliche Ausführung dieses Vorhabens. Stattdessen geraten nun die *Jünger* ins Blickfeld, genauer ihr *Glaube*.⁹⁴ Ihre naiven Antworten VV. 7.9 bezeichnen nicht nur die aussichtslose Lage, sondern offenbaren auch die gewaltige Unkenntnis der Jünger bezüglich *Jesu* Wesen und *seiner* Handlungsmöglichkeiten (vgl. 4,31-34).⁹⁵ Gleichwohl gehören sie zu den wahren, „erwählten“ Jüngern Jesu, wie auch der Schluß des Kapitels 6,66-70 noch zeigen wird.⁹⁶ Erweist sich somit 6,5-9 als bestimmtes Element der *johanneischen Jüngercharakteristik* und *darin* als integraler Bestandteil des 6. Kapitels, so tritt die eigentliche Absicht dieses merkwürdigen Erzählszuges in der Wundergeschichte hervor: Es geht hier darum, wirklichen Glauben - nämlich *Wunderglauben* - zur Zeit des Irdischen (= vor der Geistverleihung) in seiner eigentümlichen Naivität vorzuführen.⁹⁷ Das Charakteristikum dieses echten πιστεύειν, welches ihn vom bloßen *Wunderglauben* 6,14 unterscheidet, ist *grenzenloser Glaube an Jesus*, der nicht an seinem tatsächlich uner-

⁹³ Bezeichnenderweise ist vor 6,5 gar keine Notsituation angedeutet (vgl. dagegen Mk 8,1-3; Mt 15,32), wie auch der Kontext (6,16) eine normale Tageszeit voraussetzt, so daß das Volk durchaus nach Hause hätte gehen können! Weder lehrt Jesus (s. Mk 6,34f), noch heilt er Kranke (s. Mt 14,14); bei Johannes scheint er tatsächlich einzig auf „den Berg“ zu steigen, „um die Menge zu erwarten und das Speisungswunder zu vollziehen.“ (STRATHMANN, Komm. 111). Erst *Jesu Frage* V. 5 (sic!) führt überhaupt erst die *Notwendigkeit* eines wunderbaren Eingriffs herbei (ebenso 9,3; 11,6)!

⁹⁴ „Das Thema des Glaubens, das dieses Kapitel durchzieht, klingt hier schon an“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 19).

⁹⁵ Bereits die Formulierung der Frage Jesu V. 5 (πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους...) erinnert an das Fortgehen der Jünger in die Stadt zum ἀγοράζειν in 4,8 (und damit an die Szene bei ihrer Rückkehr 4,31ff).

⁹⁶ Der Zusammenhang mit diesem Abschluß der „Brot“-Szene wird auch von SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 19 beachtet, der allerdings von daher das περῶζειν psychologisierend deutet: Jesus wolle die Jünger (nur diese zwei!) auf die kommende Glaubensentscheidung (sc. 6,67ff) vorbereiten und frage daher V. 5 „aus pädagogischer Absicht“!

⁹⁷ Dagegen spricht auch nicht das Petrusbekenntnis 6,68f, denn daß Jesus ὁῦμα τῆς ζωῆς habe und die Jünger „geglaubt und erkannt“ hätten, daß Jesus der „Heilige Gottes“ ist - alles dies scheinen die Jünger im Abendmahlssaal wieder vergessen bzw. eben noch nicht erkannt zu haben (vgl. auch 11,8,16!). Das heißt: 6,68f ist ein ähnlicher Anachronismus wie das Bekenntnis des Nathanael 1,49 und liegt auf einer anderen (nachösterlichen) Ebene als die erzählenden Verse 6,5-9.

hörten λόγος „Anstoß nimmt“ (s. 6,60f) und der sich auch in dieser Krise des eigenen menschlichen Wesens im Bekennen und Bleiben bei Jesus durchhält (s. 6,66-69). So bilden die Jünger Jesu einen starken Kontrast zur anderen (Publikums-)Gruppe in der Wundergeschichte: zu den (bloßen) „Menschen“ V. 14 und *ihrem* Glauben (s. ihre Reaktionen VV. 15.26-30f.41f.52.60f), der in Wahrheit *Unglaube* ist (ausdrücklich in V. 36).

Im Zusammenhang mit der von 6,66f her deutlichen Jünger-/Glauben-Thematik erhellt auch ein tieferer Sinn der „zwölf“ Körbe V. 13, in welche alle Reste auf Jesu Befehl hineingesammelt werden, „damit nichts verderbe“ (V. 12).⁹⁸ Könnte die Zwölfzahl der Körbe bei den Synoptikern *auch* auf die zwölf Jünger gehen, so ist diese Symbolik bei Johannes nicht länger zweifelhaft: allein „die Zwölf“ (6,67.70f - hier ihre erste Bezeichnung als οἱ δώδεκα!) bleiben schließlich noch bei Jesus. Sie sind es also, mit welchen er im ihn ablehnenden κόσμος (1,10f; 12,27) sein Heilswerk begründet und nach der Auferstehung in der Gemeinde (speziell: im Abendmahl!) fortführt: dann nämlich wird jeder Glaubende durch den Genuß des „Lebensbrot“ ewiges Leben haben (6,51). Wie nun hier die *Jünger* - auf *Jesu* Befehl - die Brocken einsammeln, ἵνα μὴ τι ἀπόληται, so wird die durch „die Zwölf“ begründete und repräsentierte *apostolische Kirche* - ergänze: mit entsprechendem *göttlichen* Auftrag - allen Glaubenden in der Abendmahlsfeier das „Brot des Lebens“ darreichen, damit niemand „verdirbt“⁹⁹, sondern auf diese Weise alle Glaubenden am Heil Anteil bekommen und zur Gemeinde als Heilsgemeinschaft versammelt werden.¹⁰⁰

Auch das πόθεν V. 5 hat einen besonderen Klang, denn das „Woher“ des Wundertäters und seiner Gabe ist ein typisch johanneisches Motiv.¹⁰¹ Es wird dann auch in der Brotrede ausgeführt: Das Wunderbrot ist wie das Manna der Mosezeit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (6,31!), ja es überbietet dieses noch als Manifestation des „wahren Brotes aus dem Himmel“, welches der Vater in der Hingabe seines Sohnes gibt (6,32; s. 3,16). Denn Jesus selbst ist als der καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ das „Brot Gottes“, das der Welt die ζωή gibt (6,33), ja er *ist* - real im Abendmahl - „das Brot des Lebens“ (6,35).¹⁰² - Alle diese feinen Obertöne des „Woher“ in der Frage Jesu hören die Jünger zur Zeit des Irdischen noch nicht, die in ihrer vorfindstlichen Verständnislosigkeit - wie die anderen Zeitgenossen - nur an Lebensmittel ἐκ τοῦ κόσμου denken können. In umso hellerem Licht erscheint dadurch allerdings ihr 6,66ff zum Ausdruck kommender (sc. Wunder-)Glaube.

⁹⁸ Zwar dürfte die Wendung „damit nichts verderbe“ auf traditionelle jüdische Tischsitte zurückgehen (s. BILLERBECK IV 626f; wörtliche Parallele bei BILLERBECK II 479), doch hat sie hier als betontes Motiv für *Jesu* Anordnung sicher auch einen bestimmten soteriologischen Sinn, vgl. 6,39 und die sonstige Bedeutung von ἀπολλύναι im Johannes-evangelium (s. folgende Anm.).

⁹⁹ ἀπολλύναι/ἀπόλλυσθαι wird von Johannes primär religiös gebraucht im Sinne des ewigen Verderbens, vgl. 3,16; 6,39; 10,28; 17,12; 18,9. Dieser Sinn schwingt aber auch dort mit, wo scheinbar nur von zeitlichem Verderben i.S. von Untergang und irdischem Tod die Rede ist (besonders deutlich bei ἡ βρώσις ἡ ἀπολλυμένη 6,27, welche mit ἡ βρώσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον kontrastiert wird; vgl. dazu auch 10,10).

¹⁰⁰ 6,39 formuliert Jesus als den Willen des Vaters: „nichts von dem, was er (sc. der Vater) mir gegeben hat, soll verderben“. - Vgl. hierzu auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 71.

¹⁰¹ Vgl. 2,9; zum πόθεν-Motiv bei Johannes s. das oben Teil C 1.2 bei der Auslegung von 2,9 Gesagte.

¹⁰² Die himmlische Abkunft Jesu und deren soteriologische Implikationen (Brot des Lebens) bilden das Zentrum der „Brot“-Rede (s.a. 6,38. 41. 42. 50. 51. 58 und auch 61f). Diese Herkunft ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wird 6,34 *nicht verstanden* und 6,41f von den Juden sowie 6,60 (vgl. 61-66) schließlich auch von vielen Jüngern *abgelehnt*.

Weiterhin ist die Zeitangabe V. 4 „Es war aber kurz vor Passa, dem Fest der Juden“ für das Wunder an sich entbehrlich. Erst im Gesamtzusammenhang des Evangeliums wird sie als auf Jesu Tod und das dadurch gestiftete „Passa“ der Christen: das Abendmahl (s.a. 6,33.51)weisender Zug sinnvoll.¹⁰³

Zur Abendmahlssymbolik der Wunderszene gehören weiterhin das mehrfach erwähnte „Brot“ V. 9.11.13.23 und - jedenfalls im joh Kontext - der „Fisch“ VV. 9.11¹⁰⁴, sowie die wohl kaum zufällig der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung entsprechende Ausdrucksweise V. 11 (λαμβάνειν τοὺς ἄρτους, εὐχαριστεῖν, διδόναι).¹⁰⁵

Ein bemerkenswert hintersinniger Zug der Erzählung ist schließlich auch, daß die Galiläer Jesus infolge des σημεῖον (V. 14) zum „König“ (V. 15) erheben und ihn „ergreifen“ wollen. Im Zusammenhang des ganzen Textes weist dieser Erzählgang auf die gewaltsame Erhöhung Jesu zum „König der Juden“ am Kreuz voraus (s. 19.19.21), die ja tatsächlich auch eben durch Jesu σημεῖα ποιεῖν veranlaßt ist (s. 11,47).

Durch das enge Netz dieser Bezüge zur Brotrede sowie zum weiteren Kontext des ganzen Evangeliums wird auch 6,1-15 für den Leser erst zu einem sinnvollen Text, genauer: zu einem σημεῖον. Denn in dieser Darstellung der wunderbaren Beschaffung von Brot am See von Galiläa kann und soll er zu einer bestimmten, „geist“-lichen Wahrnehmung gelangen. Der Leser kann und soll in diesem Geschehen den erkennen, der das „Brot des Lebens“ gibt, ja das er letztlich - stets neu im Abendmahlsbrot der christlichen Gemeinde angeboten - selber ist.

5. Der Seewandel 6,16-25

Eingangs war die Identifizierung des Seewandels als „Zeichen“ allein davon abhängig, ob er in den Plural σημεῖα V. 26 einbegriffen und somit vom Autor selbst ausdrücklich als σημεῖον bezeichnet wurde. Doch aus den inzwischen gemachten Beobachtungen zur literarische Gestaltung der „Zeichen“ Jesu und ihrer Eingliederung in den Kontext ergeben sich weitere Anhaltspunkte dafür, daß das Stück 6,16-25 in eine Reihe mit den anderen

¹⁰³ Auch 2,13 und 11,55 wird ausdrücklich auf die Nähe des „Passa der Juden“ hingewiesen, wobei Jesus zum 11,50 bezeichneten Passa hingerichtet wird. - Zum Zusammenhang von Passathema, Kreuzigung und Abendmahl vgl. WILKENS, Entstehungsgeschichte 9-15. 124-126.

¹⁰⁴ Beim Mahl des Auferstandenen mit seinen Jüngern, ein fest mit dem christlichen Abendmahl verbundenes Motiv, begegnet Joh. 21,9.13 die Kombination von ἄρτος und ὀψάριον wieder (s.a. CULLMANN, Gottesdienst 18.91).

¹⁰⁵ Vgl. CULLMANN, Gottesdienst 90f; BROWN, Komm. I 247. Die Reihenfolge λαμβάνειν ἄρτον - εὐχαριστεῖν (Lk) bzw. εὐλογεῖν (Mk, Mt) - [κλᾶν καὶ] διδόναι begegnet ebenso in Mk 14,22parr (ohne διδόναι auch noch 1. Kor 11,23f). - Beachtlich ist in diesem Zusammenhang außerdem, daß die Speisung in 6,23 betont attribuiert wird mit dem Genitivus absolutus εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου, zumal wenn man berücksichtigt, daß schon in der Didache - also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Johannesevangelium - das absolute Nomen εὐχαριστία als terminus technicus für die christliche Abendmahlsfeier nachweisbar ist, s. Did 9,1.5.

johanneischen Wundergeschichten zu stellen ist. Es handelt sich um folgende in 6,16ff wieder begegnende Besonderheiten der johanneischen Wundergeschichten:

1. Ausführliche *indirekte* (aber umso genauere!) *Konstatierung des Wunders* (VV. 22-24a) mit
2. entsprechender, die Handlung vorantreibender *Publikumsreaktion* (VV. 24b.25; die Frage V. 25b leitet zum folgenden Redeteil 6,26ff über).¹⁰⁶
3. Durch 1. und 2. wird eine in sich geschlossene Wunderszene (VV. 16-21) mit dem *Kontext* - und zwar mit einem auf das Wunder und die Reaktionen bezüglichen *Redeteil* - verknüpft.¹⁰⁷
4. Schließlich ist auch hier allein der *demonstrative* Aspekt des Wunders erzählerisch relevant, während ein (immerhin mögliches) *caritatives* Moment keine Rolle spielt.¹⁰⁸

Außerdem wird die weitere Analyse zeigen, daß und wie auch in 6,16-25 die für die johanneische Darstellung der Wundertaten Jesu so charakteristische Verbindung von vordergründig-dramatischer und hintergründig-heilsdramatischer Ebene vorliegt. - All dies macht deutlich, daß 6,16ff in einer Reihe mit den anderen johanneischen Wundergeschichten steht und der Plural *οἱ μύηται* in 6,26 tatsächlich auch auf 6,16-25 zu beziehen ist.

5.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Zunächst wird die Notlage planmäßig entwickelt: Als die Jünger abends an den See gelangen, besteigen sie ein Boot und machen sich damit auf den Weg nach Kapernaum (V. 16f). Die Dunkelheit ist bereits hereingebrochen (V. 17a). Jesus ist noch nicht bei den Jüngern (V. 17b). Ein starker Wind wühlt den See auf (V. 18), das Boot aber befindet sich bereits fern vom Ufer (V. 19a).¹⁰⁹ Zu dieser äußeren Bedrängnis tritt noch die unvorbereitete

¹⁰⁶ Vgl. die Funktion von 5,9c-15.16 im Verhältnis zur Wunderszene 5,1-9b und der anschließenden Redeszene 5,17ff andererseits. In Kapitel 9 ist das Motiv der Konstatierung, welches die *Tatsächlichkeit* des Wunders und damit die *Notwendigkeit* einer (positiven) Reaktion auf den Wundertäter betont, zu einer umfangreichen Szene (in 9,8-34, dazu s.u.) ausgearbeitet worden. - Wegen dieser kompositorischen Parallelen, sowie allein schon wegen des durchgängigen erzählerischen Interesses am Wunder als *konstatierbares* (und *konstatiertes*), dadurch *Reaktionen hervorufendes* Mirakel wird man VV. 22-25 besser nicht von VV. 16-21 isolieren, etwa als „Überleitung zur Rede in Kapernaum“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 43; ähnlich BAUER, SCHNEIDER, BECKER, SCHULZ). Erst die Texteinheit 6,16-25 stellt eine *johanneische* Wundergeschichte dar.

¹⁰⁷ Vgl. ebenso die Hinführung in 5,1-16 auf 5,17ff und 9,1-34 auf 9,35ff.

¹⁰⁸ S. auch STRATHMANN, Komm. 115.

¹⁰⁹ Die Angabe V. 19a, die Jünger hätten „25-30 Stadien“ (ca. 5 km nach BAUER, Komm. 93) zurückgelegt, zeigt erst ganz die Bedrohlichkeit der Situation: Die Jünger befinden sich *in Abwesenheit Jesu* (V. 17) und *bei Aufkommen des Sturms* (V. 18) ersichtlich *weit ab vom Land*, d.h. vom sicheren Ufer, *entfernt* (V. 19a). Erst diese drei Momente zusammen machen die Notlage aus. - Zwar hätte V. 19a die Aussage: „sie befanden sich mitten auf dem See“ die Situation direkter gekennzeichnet (dieser ist zwischen 7 und 9,5 km breit, s. BAUER a.a.O.), aber gerade die indirekte Charakterisierung der Not durch nüchterne Daten ist typisch für Johannes, s.a. 6,7.9; 5,5.7; 9,1; in 2,1ff ist mit der Angabe des Fassungsvermögens *eines* Kruges (2-3 Metreten) das Gesamtvolumen der *sechs*

(gespenstische) Erscheinung des seewandelnden und sich dem Boot nähernden Jesus hinzu (V. 19b)¹¹⁰, kurz: „sie fürchteten sich.“ (V. 19c).

Doch nun ergreift Jesus wieder in typischer Weise die Initiative. Zuerst zerreißt er den Schleier des Gespenstischen, indem er sich den Jüngern zu erkennen gibt und sie ausdrücklich ermutigt (V. 20): „Fürchtet euch nicht!“ Es ist *wirklich* ihr Meister, der sich hier über natürliche Grenzen hinwegsetzt und aufgrund solcher ihn auszeichnenden Macht auch ihre (See-)Not wenden kann: „*Ich* bin es.“ Tatsächlich ist dann das Boot schlagartig (εὐθέως; vgl. 5,9a) am rettenden Ufer (V. 21b), noch bevor die Jünger Jesus in ihr Boot aufnehmen können (V. 21a). Sie bleiben eben an der Rettung ganz unbeteiligt. Zugleich illustriert ihr Vorhaben, den *über Wasser Wandelnden* in das - für *sie* allerdings erforderliche - Boot aufzunehmen, die schon beim Brotwunder 6,7.8f. aufscheinende typische Naivität auch der gläubigen Zeitgenossen Jesu, ihre gründliche Verkennung *seiner* Möglichkeiten, d.h. seiner *Person*. Aber weder hier noch andernorts hat solches Mißverständnis irgendeinen Einfluß auf den in eigentümlicher Absolutheit agierenden Wundertäter (vgl. 6,6.10ff; 2,4.7ff; 5,8f). - Das Großartige dieses Wunders wird noch durch die Charakterisierung der Landestelle als εἰς ἡν ὑπῆγον (nämlich die Jünger) am Schluß der Wundererzählung unterstrichen.¹¹¹

Die von 6,1-15 her noch am Ostufer des Sees versammelte Menge stellt anderntags fest, daß nur *ein* Boot vorhanden gewesen war, welches die Jünger allein (d.h. ohne Jesus mitzunehmen) zur Überfahrt nach Kaper-naum benutzt hatten (V. 22). Als dann unvermittelt Boote aus Tiberias auftauchen (V. 23), benutzt die Menge die Gelegenheit, Jesus nach Kaper-naum zu folgen¹¹² - nicht ohne sich vorher zu vergewissern, daß Jesus eben-

Krüge berechenbar (s. V. 6) und damit die Größe der Gabe indirekt, aber gleichwohl ein-drucksvoll verdeutlicht. Solche andeutende Darstellung zwingt den Leser zum Innehalten und Nachdenken, sie verlangt erhöhte Aufmerksamkeit. - Die Angabe V. 19a hat mit all dem „natürlich den Zweck, das Wunder des Seewandelns als möglichst groß erscheinen zu lassen.“ (ebd.)

¹¹⁰ Bei den Synoptikern ist noch ausdrücklich von dem φάντασμα die Rede, für welches die Jünger den seewandelnden Jesus zunächst hielten und das sie in Schrecken versetzte (s. Mk 6,49 und Mt 14,26).

¹¹¹ Analog das ὅσον ἤθελον (6,11) bei dem Speisungswunder.

¹¹² Einmal mehr zeigt sich, daß der Evangelist dem erzählerisch-dramatischen Moment kein eigenes Gewicht beimißt, sondern es ganz seinen auf den Leser gerichteten Darstellungsinteressen einordnet: Es bedarf der Boote für das Volk wie für die Jünger - aber eben *nicht* für *Jesus* (s.a. V. 21a; auf diese Pointe wird der Leser hier ja gerade gestoßen!) -, und so müssen denn nach V. 22 folgerichtig noch extra Boote für das Volk herbeikommen. (Auf die notwendige Größenordnung einer solchen Flotte ist natürlich ebensowenig reflektiert wie auf die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Zusammentreffens verschiedenster Umstände.)

sowenig wie seine mit dem einzigen Boot davongefahrenen Jünger noch am Platze ist (V. 24).

Die „wunderlich umständlich und ausgetiftelt“¹¹³ anmutende Stelle 6,22-24 ist nicht literarkritisch zu analysieren¹¹⁴, sondern etwa mit 2,9 und 9,8f.18f zu vergleichen: dort wird - in ähnlich auffälliger Weise - dafür Sorge getragen, daß *das wunderbare Ergebnis (und damit das Wunder Jesu) durch unverdächtige Zeugen konstatiert wird*.¹¹⁵ Zielen solche darstellerischen Momente darauf, die Realität des σημειον zu verbürgen, so kommt in 6,22-24 diese auf den Leser gerichtete Intention noch umso mehr zum Tragen, als die allmähliche Ausbreitung der Negativdaten - V. 22: *kein* anderes Boot außer dem einen, mit dem die Jünger allein (μόνοι!) losgefahren waren; ausdrücklich wird festgestellt: Jesus war *nicht* mit ihnen in dieses eine Boot gestiegen; V. 24a: gleichwohl ist Jesus *nicht* am erwarteten Orte, sowenig wie seine bereits mit dem Boot davongefahrenen Jünger - dem Leser denselben Rückschluß aufnötigt wie dem Volk: Jesus muß, anders als die Jünger, *auf übernatürliche Weise* den See überquert haben! Die anderntags vom ὄχλος objektiv festzustellenden Gegebenheiten am Ufer beweisen geradewegs in der Art einer lückenlosen Indizienkette den Tatbestand eines weiteren Wunders! - Darüberhinaus ist zu beachten, daß erst durch diese detaillierte Rekonstruktion aus dem gewissermaßen *esoterischen* Wunder des Seewandels (nur vor den Jüngern!) ein allgemein wahrnehmbares und wahrgenommenes, *exoterisches* Wunder wird - ein wesentliches Moment aller σημεία Jesu! So scheint mit 6,22-25 gerade eine charakteristisch johanneische Modifikation des traditionell mit dem Speisungswunder zusammenhängenden Seewandels (s. Mk 6,32-51par) vorzuliegen.

Schon in den Einzelheiten, welche die Menge „gesehen“ hatte (ὁρᾶν, V.V. 22.24), deutet sich an, in welcher Absicht die Menge Jesus nach Kaper-naum folgt bzw. ihn „sucht“ (ζητεῖν, V. 24) - nämlich in der Absicht, eine Bestätigung ihrer auf „sichtbaren“ Sachverhalten beruhenden Vermutung einer wunderbaren Seeüberquerung Jesu (nicht: einer darauf beruhenden Vermutung hinsichtlich der Person des Wundertäters!) zu erlangen. Das *ausschließlich* auf den miraculös-sensationellen Aspekt beschränkte Interesse der Menge wird dann an ihrer ersten Äußerung gegenüber Jesus voll-

¹¹³ WELLHAUSEN, Komm. 29. - Andere Exegeten urteilen noch schärfer, der Text sei „verworren und geradezu unverständlich“ (STRATHMANN, Komm. 116), er befinde „sich nach dem übereinstimmenden Urteil der Forscher in einem so stark verderbten Zustand, daß eine sichere Erklärung unmöglich ist“ (WIKENHAUSER, Komm. 123). Vgl. andererseits aber SCHULZ, Komm. 101: „Der Abschnitt (sc. 6,22-31, C.W.) ist eine geschickte Über- und Einleitung des Evangelisten zu der eigentlichen Himmelsbrotrede Jesu in Kaper-naum.“

¹¹⁴ BULTMANN (Komm. 158f) und STRATHMANN (Komm. 161) heben 23f als Zusatz des Evangelisten von 22.25 (SQ) ab, während SCHNACKENBURG (Komm. IV/2 z.St.) und BECKER (Komm. 4/1 201) zwischen 22a.24f (SQ) und 22b.23 (E) differenzieren. - Abgesehen davon, daß solche literarkritische Aufsplitterung des Textes noch nicht einmal zwingend nötig ist (s. die ganz ohne Literarkritik auskommenden Auslegungen von BAUER, Komm. 94f; SCHNEIDER, Komm. 143; SCHULZ, Komm. 103f), zerstört sie gerade die Pointe dieser Stelle, indem einmal mehr die typisch johanneische Darstellungsweise verkannt wird (besonders deutlich bei BECKER, Komm. 4/1 204f).

¹¹⁵ Richtig SCHULZ (Komm. 103): „Die wunderbar gespeiste Volksmenge wird auf-geboten, um das Wunder (sc. des Seewandels, C.W.) zu beglaubigen.“

ends deutlich, an ihrer Frage „Rabbi, wann bist du hierher gekommen?“ (V. 25b). Denn auf dem Hintergrund der VV. 22-24 geschilderten Umstände stellt die „Wann“-Frage ja nur eine andere, indirekte Form der „Wie“-Frage dar: eine (*natürliche*) *Umwanderung* hätte deutlich mehr Zeit in Anspruch genommen als eine (ohne Boot notwendig *übernatürliche*) *Überquerung* des Sees. Eben dieses in V. 25b ausgedrückte Interesse am Mirakulösen als solchem wird von Jesus als Ausdruck einer bloß wunderbegeisterten, aber nicht wirklich gläubigen Haltung durchschaut und kritisiert, wenn er V. 26 antwortet: „Amen, Amen, ich sage euch: Ihr sucht (ζητεῖν) mich nicht, weil ihr ‚Zeichen‘ saht (ὄρατε)...“.

Besonders bemerkenswert ist die wörtliche Aufnahme von ζητεῖν V. 24b („... kamen sie nach Kapharnaum und *suchten* Jesus“) in dieser - scheinbar inadäquaten - Antwort Jesu V. 26 („Ihr *sucht* mich *nicht*, weil ihr σημεῖα saht, sondern weil ihr von dem Brot gegessen habt und satt geworden seid“).¹¹⁶ Denn damit wird die Haltung derer, die Jesus V. 25 nach dem vermuteten Mirakel einer Seeüberquerung fragen, als ein unzulängliches „Suchen“ mit den emphatischen Reaktionen V. 15a wesentlich ineins gesetzt: In beiden Fällen *geschah* ein σημεῖον, aber *sie sahen* jeweils nur eine mirakulöse Sensation. Die ἄνθρωποι von 6,14 wie der ὄχλος von 6,24 kommen daher zu Jesus nur als zu einem attraktiven Thaumaturgen, nicht als dem durch „Zeichen“ ausgewiesenen eschatologischen Gesandten Gottes. Ihr „Suchen“ ist nicht Ausdruck der engagierten Haltung echten „Glaubens“, welchen Jesus mit seinen wunderbaren Taten intendiert (s. 6,26a), sondern Ausdruck ganz und gar „menschlicher“ Interessen (s. 6,26b).

Die wörtliche Aufnahme von ζητεῖν V. 24 in Jesu Antwort V. 26 macht überdies völlig klar, daß V. 26 mit den eben *nicht wirklich* „gesehenen“ σημεῖα tatsächlich auch der 6,15-21 beschriebene und 6,22-25 - per Rückschluß - „gesehene“ (ὄρατε!, VV. 22.24) wunderbare Seewandel als „Zeichen“ apostrophiert wird, wenn auch in der folgenden Rede (bereits ab V. 26b: „sondern weil ihr vom Brot gegessen habt...“) nur noch auf das *Brotwunder* Bezug genommen wird. Tatsächlich liegt ja auch der tiefere Sinn des *Seewandels* Jesu nicht in Dingen, die das Volk „gesehen“ hatte und die so ihm gegenüber einen Anschluß für die Offenbarungsrede als Explikation des σημεῖον bieten könnten¹¹⁷, sondern in den der Öffentlichkeit verborgenen Details der Wunderszene auf dem See selbst, auf die nun einzugehen ist.

¹¹⁶ Auch BULTMANN sieht, daß V. 24 und V. 26 durch das Stichwort ζητεῖν verbunden sind (Komm. 160 A 5 und 7), hält aber aus diesem Grund V. 24 (ebenso wie V. 23) für vom Evangelisten hinzugefügt, da das ζητοῦντες V. 24 schlecht zu V. 22 passe (a.a.O. A 7). Doch beruht dieser (und nicht nur dieser) Einwand offensichtlich auf der Annahme einer durchgängig *psychologisch* plausiblen Erzählung, die Johannes aber hier sowenig wie an anderer Stelle bietet (s. nur 2,4!). Daß seine eben *zweischichtige* Darstellung gleichwohl sorgfältig überlegt ist, zeigt die *zweifache Verbindung* von ὄρατε und ζητεῖν: 1. beim Volk in VV. 22-25 und 2. in der Antwort Jesu V. 26, wo nun ein *mangelhaftes* ζητεῖν auf ein schon *mangelhaftes* (nämlich nicht echtes πιστεύειν, sondern bloß Mirakelenthusiasmus begründendes) ὄρατε zurückgeführt wird; vgl. übrigens auch 2,23-25.

¹¹⁷ Wie z.B. das wunderbar empfangene Brot als Hinweis auf das wahre „Brot vom Himmel“ = „Brot des Lebens“ = Jesus als von Gott gesandter Erlöser. Vgl. auch Jesu Heilen *am Sabbat* 5,2-16 als Hinweis auf sein 5,19ff expliziertes *Handeln zusammen mit dem „Vater“* (V. 17!); dem wahren Heilmachen im ζωοποιεῖν!

5.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

Für das VV. 22-25 als Publikum engagierte *Volk* sind die VV. 16-21 geschilderten Ereignisse allein als Erweis von Jesu wunderbarer Fähigkeit greifbar, das jenseitige Ufer ohne Hilfsmittel zu erreichen (Stichwort „Seewandel“); es ist dies gleichsam das unter Absehung des konkreten Wundergeschehens allgemein mögliche „Sehen“ einer großartigen Wundertat Jesu. In Wirklichkeit aber hat sich - für die *Jünger* und vor *ihren* Augen - ungleich mehr ereignet, nämlich Rettung aus Not (Stichwort: „Rettungswunder“) mittels überraschendem Auftreten des Offenbarers (Stichwort: „Epiphaniewunder“). Aufgrund dieser - übrigens singulären - Verschiedenheit zwischen dem, was die Öffentlichkeit als Wunder wahrnimmt, und dem tatsächlichen Wundergeschehen erschließt sich dieses „Zeichen“ in seinem tieferen (zeichenhaften) Gehalt nur dem, der den wunderhaften Vorgang selbst näher betrachtet. Das rechte „Sehen“ dieser Wundertat Jesu ist demnach hier *nur mit Blick auf die Konkretheit des Wundergeschehens* möglich.

Bei anderen johanneischen Wundergeschichten begegnet zwar ebenfalls ein *erzählerische Nacheinander* von Wunderszene und Reaktion auf den wunderbar hergestellten Tatbestand¹¹⁸, aber dort stehen das allgemein sichtbare wunderbare Faktum und der konkrete Wunderakt immer in einem Verhältnis der sachlichen und erzählerischen Korrespondenz. Allein in 6,16-25 treten Wunderakt und allgemein konstatierbares Resultat desselben *auch sachlich* auseinander, so daß letzteres (mirakulöse Seeüberquerung) *nicht* mehr hinreichenden Aufschluß über das konkret stattgefundene Mirakel (Rettung; Epiphanie) gibt. Allein bei diesem „Zeichen“ besteht eine inhaltliche Differenz zwischen sinnlicher Wahrnehmung der Jünger Jesu (ihrem θεωρεῖν V. 19) und der des Volkes (dessen ὁρᾶν VV. 22.24), einzig in dieser Wundergeschichte wird die Zweidimensionalität des οἰμειῶν *auf der Ebene des vordergründigen Geschehenszusammenhangs umgesetzt* in einer prägnanten Differenzierung unter den am Wunder beteiligten Zeitgenossen. Daß dabei nicht zufällig die *Jünger Jesu* vom Volk abgehoben werden, daß diese ausnahmsweise Differenzierung einen bestimmten sachlichen Grund hat, wird noch deutlich werden. - Man kann also mit einem gewissen Recht bei dem 6,16-25 geschilderten Wunder von einem exklusiven Jüngerwunder, einem „esoterischen“ Wunder Jesu reden.¹¹⁹

Dieser sachliche Unterschied zwischen konstatierbarem Seewandel Jesu (s. VV. 22-25) und tatsächlichem Wundergeschehen (VV. 16-21) wird in der Gestaltung der Wunderszene insofern pointiert zu Geltung gebracht, als

¹¹⁸ Vgl. 5,5-9b. 9c-16 sowie 9,6-7. 8ff, weiterhin 11,38-44. 45.46-53 [+ 12,9-11.18-19!], aber auch 6,10-13. 14 und 4,48-52. 53.

¹¹⁹ In diesem Zusammenhang sei erinnert an die anderen erzählerischen Gestaltungen der Jüngerthematik in Kap. 6: einmal die (echt „johanneische“) Testfrage an die Jünger vor dem „Brot“-οἰμειῶν 6,5f, sowie an den Abfall von Jüngern 6,60-65 und das Bekenntnis der Zwölf 6,66-71. Das Thema „Die Kenntnis der Jünger im Blick auf Jesu Person“ prägt tatsächlich auch die Darstellung 6,16-21 ganz wesentlich, wie sich noch im einzelnen zeigen wird.

das Motiv des Seewandels Jesu (s. V. 19b!) eine interessante Modifikation erfährt: Es wird (zunächst) in die Kette der Gefahrenmomente eingereiht, und zwar als deren Höhepunkt! Wohl werden die Jünger auch durch die äußeren Umstände - mitten auf dem See in Dunkelheit, Wind und Wellen ausgesetzt - bedrängt, doch im Grunde steht diese Situation unter dem tief-sinnigen Vorzeichen der σκοτία und der (Noch!-)Abwesenheit Jesu (V. 17b; beachte das οὐπω!). Und nach V. 19 ist ja das eigentlich ihr φοβέσθαι Erregende dies, daß sie, „als sie gegen 25-30 Stadien (hinaus)gerudert waren, Jesus auf dem See umhergehen und dem Boot näherkommen sahen“: eben *Jesu Seewandel auf sie zu*. Analog besteht die Rettung nicht in der Beruhigung von Wind und Wellen (Stichwort „Seenot“, vgl. Mk 6,47f.51par)¹²⁰, sondern in *Jesu Selbstidentifikation als der Nahegekommene* („Ich bin es! Fürchtet euch nicht!“, V. 20) und der damit untrennbar (εὐθέως!) verbundenen Landung am rettenden Ufer, „wohin sie unterwegs waren“ (V. 21).

Man wird gerade in dieser eigentümlichen Gestaltung des traditionell mit dem Brotwunder verbundenen „Seewandels Jesu“ unschwer die Situation der nachösterlichen Gemeinde zwischen Himmelfahrt und Parusie verarbeitet finden, welche (nicht nur hier, s. 11,9f.16) durch die μαθηταί repräsentiert ist. Ihre Lage im κόσμος ist eben geprägt durch

- die sie umgebende σκοτία (17b), welche schon im Prolog als Metapher für die das φῶς (als das vom Logos gebrachte Heil) nicht annehmende Welt eingeführt wird (1,5; vgl. das analoge Gegensatzpaar „φῶς [= der Logos selbst] - κόσμος“ in 1,9f);
- die Abwesenheit Jesu von den Gläubigen, genauer: sein Noch-nicht-zu-ihnen-Gekommensein (οὐπω ἔρχεσθαι πρὸς αὐτοὺς V. 17c). Diese für die *Seenotszene* durchaus entbehrliche (und schon deshalb ins Auge fallende) Bemerkung¹²¹ bezeichnet eben das charakteristische Moment der *gefährdeten Lage der Gemeinde auf ihrem Weg in der Welt zum Heil*, dem Ziel nämlich, zu dem sie unterwegs ist. - Zugleich weist das οὐπω bereits voraus auf die - eben in Jesu *Ankunft* bestehende - Rettung V. 20f¹²²;

¹²⁰ Davon ist hier bezeichnenderweise gar nicht die Rede. - Doch deutet diese Akzentverschiebung gegenüber den synoptischen Fassungen noch keineswegs darauf hin, daß V. 18 einen „Nachtrag“ (SCHULZ, Komm. 99; BULTMANN, Komm. 159 A 1: „Glosse“) darstellt und somit nicht zum eigentlichen Bestand der Wundergeschichte gehört.

¹²¹ Daß Jesus momentan nicht bei seinen Jüngern ist, versteht sich ja eigentlich nach 6,15b (Jesus steigt ganz allein auf den Berg) und 6,16.17a (die Jünger gehen hinab zum Meer und besteigen ein Boot) von selbst; in den synoptischen Erzählungen fehlt denn auch eine solche Notiz wie V. 17b (s.a. BULTMANN, Komm. 159). 6,17b stellt wie schon 6,6 einen verdeutlichenden Hinweis des Erzählers an den Leser dar, wie die Szene (und speziell die σκοτία) zu verstehen ist!

¹²² Nicht der *Seewandel* V. 19b als solches, sondern die reale *Ankunft Jesu in seiner Anrede an die Jünger* V. 20 ist der genaue Gegensatz zu dem Noch-nicht-Gekommensein Jesu, von dem V. 17b redet. Das περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης ist als erzählerisch notwendiger und sinnvoller Bestandteil in diese Pointe integriert (s.u.; gegen BULTMANN, Komm. 159 und SCHULZ, Komm. 99, deren Deutungen offenbar von der Annahme einer SQ-Wundergeschichte mit Pointe eines demonstrativen Seewandels bestimmt sind). - Das οὐπω oder die Plusquamperfekta in V. 17b als einen Hinweis darauf anzusehen, die Jünger hätten bis Einbruch der Dunkelheit mit Jesu Ankunft gerechnet (BAUER, Komm. 93; SCHNEIDER, Komm. 141), ist Psychologisierung, deren Unangemessenheit schon dadurch

- die Widrigkeiten und Verfolgungen, denen die Gemeinde in der Welt ausgesetzt ist wie in einem Boot mitten auf dem von einem „großen Wind aufgewühlten See“ (V. 18). Die Naturhaftigkeit der widrigen Gewalten kennzeichnet die Bedrohtheit im κόσμος als eine unveränderliche Eigentümlichkeit der gemeindlichen Situation, entsprechend der sozusagen naturgemäßen Abwesenheit des „Erhöhten“ bis zu seiner Wiederkunft¹²³;
- schließlich als der größten Gefahr in der Zeit der Abwesenheit Jesu: falsche Offenbarungen und Heilshoffnungen, Irrlehre, die sich ja auch auf Jesus beruft. In diesem Sinn ist das θεωρεῖν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης (V. 19b), ja ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον (V. 19c) in der Tat der Höhepunkt und die Pointe der VV. 17b-19a genannten Gefahrenmomente. Das unerwartete Sehen *Jesu* - mitten auf dem „See“ (V. 19a; = in der Zeit von Jesu „natürlicher“ *Abwesenheit* zwischen Erhöhung und Parusie!) - wird als trügerische Erscheinung aufgefaßt, so wie Irrlehre ein verfälschtes Bild von Jesus (hier: als eines *Anwesenden*) zeichnet. Ist der Glaubende in der Welt ohnehin schon angefochten durch den Gegensatz zum κόσμος und speziell den Verfolgungen seitens der „Juden“, so stellt doch die innergemeindliche Krise der Häresie zweifellos die größte und gefährlichste Bedrängnis dar. Dementsprechend ruft denn auch dieses - an sich ja positive, aber eben unorthodoxe - θεωρεῖν Jesu (und zumal sein Näherkommen!)¹²⁴ ganz zu Recht das φοβεῖσθαι der Jünger (V. 19d) hervor.

Analog zu der so gestalteten Notlage ist nun auch die Rettung gezeichnet: Sie besteht eben nicht in der Beruhigung der widrigen Naturgewalten und auch nicht einfach in einer Demonstration der wunderbaren Fähigkeit des Seewandelns Jesu, sondern in dem offenbarungsmäßigen absoluten ἐγὼ εἰμι (V. 20a). Mit diesem „formelhaften Erkennungszeichen eines den

erhellet, daß dann doch V. 17b - *nach* der Erwähnung der *Abfahrt* V. 17a! - recht ungeschickt platziert wäre (vgl. dazu STRATHMANN, Komm. 114f).

¹²³ In anderen Fällen werden ja nicht Naturvorgänge, sondern *Personen* als Gegenspieler des Wundertäters und als Gefahr für die Gemeinde dargestellt, vor allem „die Juden“ (Sabbatwunder!), die ja weniger eine konkret-historische als vielmehr eine schematische Größe darstellen und oft als Repräsentanten der „Welt“ überhaupt gelten. - Erst indem die Notlage der Jünger auf dem See für die Lage der Gemeinde in der Welt durchsichtig wird, werden auch die drei Charakteristika der Notlage auf See: 1. Dunkelheit (V. 17a), 2. Abwesenheit Jesu (V. 17b) und 3. widrige Naturgewalten (V. 18) als verschiedene Aspekte *einer* Not erkennbar, auf welche sie in ihrer vordergründigen Disparatheit verweisen. - Erst von dieser hintergründigen Pointe her lassen sich auch die VV. 19-21 in den Einzelheiten verständlich machen, s.u.

¹²⁴ Zum Vergleich: In der Mk-Version ist davon die Rede, daß Jesus „an ihnen *vorübergehen* wollte“ (Mk 6,48; Mt läßt diesen Zug fort). Andererseits ruft bei den Synoptikern nur das Sehen (ὁρᾶν) des auf dem See wandelnden Jesus die Angst der Jünger hervor, weil sie diesem sinnlichen Eindruck nicht trauen: sie halten den Seewandelnden - wie hier ausdrücklich erklärt wird - für ein *Gespent* (φάντασμα; Mk 6,49par). Hier ist also *einzig der miraculöse Aspekt* des Seewandelns das Furchterregende, die *Sinnestäuschung* das eigentliche Gefahrenmoment. Adäquat wird *diese* Furcht der Jünger überwunden, indem Jesus (bei Mk wie bei Mt) in das Boot der Jünger einsteigt und so seine Realität bzw. die des *Mirakels* beweist - eben dies wird bezeichnenderweise bei Joh *nicht* berichtet (dazu unten)!

Menschen begehrenden Gottes¹²⁵ stellt sich Jesus ihnen nicht nur in seiner Gottheit vor¹²⁶, sondern prädiert er sich - den als (Noch-)Abwesenden Bekannten - als den *in ihre Nähe Gekommenen!* Gerade in letzterem liegt die für Jesu Jünger resp. den Glaubenden tröstliche Pointe seiner Worte, insofern sie das vermeintliche *Trugbild* seines ἐγγὺς γενέσθαι als *Wirklichkeit* offenbaren (und damit im tiefsten Sinne als *richtige* Wahrnehmung erweisen),¹²⁷ Vom Offenbarer selbst wird das neuartig-unorthodoxe „Sehen“ *Jesu als bereits vor der Parusie Nahen* ins Recht gesetzt!

Es ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, daß Jesus nach Johannes *nicht* in das Boot der Jünger steigt (vgl. Mk 6,51; Mt 14,32). Mit dieser Nicht-Erfüllung des Jüngerwunsches V. 21a („Sie *wollten* ihn ins Boot nehmen...“, wozu es aber wegen der bereits erfolgten Landung V. 21b nicht mehr kommt) wird die Differenz zwischen gegenwärtiger Nähe und vollendeter Gemeinschaft bei der Parusie gewahrt. Entscheidend ist jedoch für die Jünger, daß Jesus *wirklich* - „sichtbar“ und „hörbar“ - nahe ist, und daß schon diese seine Nähe *Rettung* bedeutet. Denn zugleich mit der Offenbarung ereignet sich die Landung des Bootes ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον (V. 21b) - offenbar, zumal im Kontext dieser klassischen Jüngererzählung, eine Metapher für das Ziel, auf das hin die Glaubenden in ihrer irdischen Existenz unterwegs sind, d.h. für das Heil.¹²⁸

Die in 6,16-21 dargestellte *Selbstoffenbarung* Jesu - in seiner Gottheit und in seinem (rettenden!) Nahe-Gekommensein - vor seiner bedrängten Gemeinde ist wirklich die Überwindung *ihrer* Notlage im κόσμος, weil *diese* Epiphanie das *eschatologische Heil* heraufführt, welches im Glauben an *diese* Offenbarung gegenwärtig, also die *Wirklichkeit der Gemeinde* ist!¹²⁹

¹²⁵ SCHULZ, Komm. 99f.

¹²⁶ Das zeigt sich ja auch in seinem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης (V. 19b): „Wandeln auf dem Meer“ ist nach Hiob 9,8 (LXX: ὁ ... περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ τῆς θαλάσσης) Attribut Gottes, vgl. HAENCHEN, Komm. 311; s.a. BILLERBECK II 480 z.St.

¹²⁷ Eine ähnlich verheissungsvolle Korrespondenz besteht zwischen der Realistik der Auferweckungsszene 11,39-44 und der 11,9f zugrundeliegenden Situation der nachösterlichen Gemeinde (vgl. dazu unten die Auslegung von 11,1-46).

¹²⁸ Die seltsam bestimmt-unbestimmte Ortsangabe ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον (V. 21) hat schon E. SCHWARZ, Aporien IV 503 bemerkenswert gefunden: „warum nicht einfach ἐπὶ τῆς γῆς oder der Stadtname?“ Doch eben diese Formulierung, zumal in Verbindung mit der anderen Beobachtung von Schwarz, daß hier das Verb „ὑπάγειν, fortgehen“ in singularer Weise gebraucht wird, um den Kurs einer Seefahrt anzugeben“ (ebd.), zeigt, daß es hier nicht um irgendeine Reise, ja überhaupt nicht um einen mit (historischen) Reisen analogen Vorgang geht, sondern um den *eschatologischen* Vorgang des ὑπάγειν der Jünger analog dem ὑπάγειν Jesu zum „Vater“ (7,33; 133 u.ö.), vgl. etwa 13,36.

Dabei wird hier einmal mehr die enge Korrespondenz zwischen *Selbstoffenbarung Jesu im Wort* und *Wunder* - nämlich im Sinne der *Manifestation* seiner eschatologisch-soteriologischen Funktion - sichtbar: εὐθέως war das Boot an Land. Insofern steht das absolute „Ich bin es!“ V. 20a prinzipiell in einer Reihe mit anderen „Ich bin“-Worten wie 6,35 (bezogen auf das Brotwunder), 8,12 (bezogen auf die Blindenheilung, vgl. 9,5. 35-41) und 11,25f (bezogen auf die Auferweckung des Lazarus).

¹²⁹ Sachlich dasselbe spricht Jesus selber wiederholt aus, z.B. in 5,24-29 (ebenfalls unter Berücksichtigung der Differenz zwischen gegenwärtigem Heil im Glauben und Eschaton!), 8,12 und 11,25f. Es sei aber auch noch einmal an parallele Erzähllüge in

In diesem Sinn auch ist Jesu Aufforderung $\mu\eta\ \phi\omega\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ V. 20b präzise durch V. 20a („Ich bin es!“) begründet und als derart *begründeter* Trostspruch durch die anschließende wunderbare Landung der Jünger am Ziel *ihres* Unterwegsseins (V. 21b) - eben auch *ohne* daß Jesus ins Boot einsteigt - völlig hinreichend erwiesen.

Somit stellen Jesu *Nabe-Kommen zu den Jüngern* durch gottgleiches Seewandeln (19b), seine dementsprechende *Selbstvorstellung* 20a mit dem *Zuspruch* 20b sowie die *wunderbare Landung* (21b) einen sachlich tief begründeten Zusammenhang dar. „Seewandel“ und „wunderbare Landung“ sind nicht zwei verschiedene Wunder, sondern gerade im johanneischen $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ zu einer Einheit verschmolzen (auf der dramatischen Ebene in dem zeitliche Einheit signalisierenden $\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ V. 21b ausgedrückt). Die Epiphanie, in deren Mittelpunkt Jesu Worte „Ich bin es! Fürchtet euch nicht!“ stehen, *ist* die Rettung! Denn *Jesu* (als des $\phi\omega\varsigma$, s. 1,5,9; 8,12; 9,5!) offenbarendes $\epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (V. 19) ist der Kontrapunkt zu dem hintergründigen Vorzeichen, unter dem die nächtliche Bedrängung durch Wind und Wellen (V. 18) steht: zu der $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$ als seinem $\omicron\upsilon\pi\omega\ \xi\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\pi\rho\delta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (V. 17b)! Indem ersteres in Jesu Anrede V. 20 - welche eben nicht zufällig als *Offenbarungswort* gestaltet ist - für die Jünger reale, (wieder)erkennbare Formen annimmt (s. die anderen $\epsilon\gamma\omega$ - $\epsilon\iota\mu$ -Worte), ist aber nicht nur die hintergründige Not des *religiösen Trugbildes* behoben und in Heil gewandelt, sondern eben auch die vordergründige *Gefahr durch Nacht und Seegang* in Rettung umgeschlagen: *Beide* Momente sind in der Ankunft $\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \eta\eta\nu\ \acute{\upsilon}\pi\eta\gamma\omicron\nu$ (V. 21) enthalten!¹³⁰

Exkurs: Hypothese über eine innergemeindliche Krise als geschichtlicher Hintergrund von 6,16-21

Es scheint mir im Falle dieser Wundergeschichte möglich, eine in ihr verarbeitete und bisher erst allgemein als innergemeindliche Problematik der Häresie (s. das „Sehen“ Jesu mitten auf dem See bzw. sein unzeitiges und daher *Furcht* auslösendes $\epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$) bezeichnete Situation im Gesamtzusammenhang des Evangeliums geschichtlich und sachlich noch präziser zu bestimmen. Anders gesagt: Mir scheint in 6,16-21 (nicht nur, aber auch) eine Interpretation einer *ganz bestimmten Notlage der johanneischen Gemeinde* vorzuliegen. Auf dem Hintergrund anderer Passagen und Dar-

4,46-54 und 5,1-16 erinnert, insbesondere an die hintergründige Pointe der Fernheilung in dem unmittelbaren, eine unlösliche Einheit bildenden Geschehenszusammenhang „ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ Jesu - $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ - wunderbare Heilung“.

¹³⁰ Zu Recht hat THEISSEN 109 schon für Mk 6,45ff die gesonderte Betrachtung von Seewandel (als eigenständige Epiphanie) und Rettung aus Seenot kritisiert, zumal auch die religionsgeschichtlichen Parallelen nicht in diese Richtung weisen. Die Bezeichnung des Seewandels als „Epiphanie mit *soteriologischem* Charakter“ (THEISSEN 106) trifft in ganz besonderer Weise für Joh 6,16ff zu, wie sich im einzelnen zeigte. Vgl. dagegen das immer noch für die Johannesexegese charakteristische additive Verständnis BULTMANNs: „Zum Wunder des Seewandels kommt also noch die wunderbare Landung hinzu.“ (Komm. 159; s.a. BECKER, Komm. 4/1 194f und SCHULZ, Komm. 100).

stellungstendenzen enthält 6,16-21 nämlich deutliche Anhaltspunkte dafür, daß sich hier eine Auseinandersetzung um die rechte Eschatologie spiegelt, in welcher der Verfasser dieses Evangeliums stand und in der er eine bestimmte Auffassung geltend machte. Denn gerade jenes überraschende, mit der herkömmlichen (in wesentlichen Teilen aus dem Judentum übernommenen) streng futurischen Parusievorstellung¹³¹ nicht mehr vereinbare und daher den Glauben selbst betreffende, insofern „Furcht“ auslösende θεωρεῖν Ἰησοῦν als eines ἐγγὺς γινόμενος ist offenbar genau die Sichtweise des *Evangelisten* gewesen!

In den Abschiedsreden bereitet Jesus die Jünger nicht nur auf seine Rückkehr zum Vater vor, sondern verheißt ihnen auch den „Geist der Wahrheit“, der in alle Wahrheit führen und ihn, Jesus „verherrlichen“ werde (16,13f; 14,16f). Mit dem Geist aber verheißt Jesus auch: ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς (14,18), und fährt dann fort:

„Noch ein kleines,
dann wird *die Welt* mich nicht mehr sehen (θεωρεῖν),
ihr aber werdet mich sehen (θεωρεῖν),
denn ich lebe und ihr sollt leben.“ (14,19; vgl. 16,16ff).

Weil nun gerade zuvor herausgestellt wurde, daß der „Geist der Wahrheit“ *nur zu den Jüngern* kommt und die Welt ihn nicht empfangen kann (14,17), liegt offenbar im Geistbesitz das Kriterium, ob Jesus als ἐρχόμενος „gesehen“ werden kann. Demnach ist das nachösterliche θεωρεῖν Ἰησοῦν kein Akt sinnlichen, sondern eben geistlichen „Sehens“. Interessanterweise begründet Jesus diese verheißene Gabe des Geistes mit der Wirklichkeit seines (eben nicht bloß physischen) ζῆν und seinem Willen, daß auch die Jünger „leben“, d.h. das eschatologische Heil empfangen sollen. Weil Jesus das Heil seiner Jünger will, werden *sie* ihn „sehen“; weil aber zu diesem „Sehen“ erst der „Geist der Wahrheit“ kommen muß, wird Jesus den Vater um diesen „anderen Parakleten“ bitten (14,16). - Der Geist ist demnach nicht nur Voraussetzung dafür, Jesus in seinem Nahe-Sein als ἐρχόμενος zu sehen (so daß sich die Jünger nicht als von Jesus verlassene ὁρφανοὶ in der Welt verstehen müssen, 14,18), sondern auch Voraussetzung des ζῆν, des Heils!

Eben dieser enge Zusammenhang von „sichtbarer“ *Nähe* des bereits zum Vater Zurückgekehrten (6,19b.20) und *Heil* (6,21) liegt auch der Darstellung des Seewandels zugrunde. Bemerkenswerterweise ist nun gerade Jesu *Näherkommen* nachts mitten auf dem bedrohlichen „See“, nämlich in der σκοτία der Welt, das kritische, ängstigende Moment für die Jünger. D.h., die Geistsperspektive des Evangelisten, *sein* θεωρεῖν Jesu in realer, Heil implizierender Nähe ist hier das eigentlich negative Moment und die Anfechtung der Jünger!

¹³¹ Nach dieser Anschauung wurde Jesus eben nicht mitten auf dem „See“ - d.h. in der Zeit vor seiner wohl apokalyptisch gedachten Wiederkunft - erwartet, sondern am „Ziel“ εἰς ἦν ὑπῆγγον, d.h. in einer künftigen und von der gegenwärtigen Situation der Glaubenden in der Welt strikt getrennten Erlösung.

Der geschichtliche Hintergrund scheint demnach folgender gewesen zu sein: Der Verfasser des Evangeliums (bzw. die hinter ihm stehende Gruppe in der Gemeinde) „sieht“ Jesus in seiner Göttlichkeit und Weltüberlegenheit als Logos, dessen Ankunft und Wirken als Irdischer das endzeitliche Heilswerk begründet hat, welches der Geist nun - eben auch durch das vom ihm geschenkte *θεωρεῖν* Ἰησοῦν - fortführt. Für *ihn* ist Jesus der ἐγγὺς γινόμενος, und für *ihn* ist mit Jesu göttlicher Würde, wie sie in seinen Selbstoffenbarungen (ἐγὼ εἰμι ...) und seinen σημεῖα prägnant zum Ausdruck kommt, Heil und Gericht *gegenwärtige* Realität (s. 5,24ff!) - In dieser pneumatisch vermittelten und christologisch motivierten Anschauung von der präsenten σωτηρία aber kam eine radikal neue, unorthodoxe Sicht zum Ausdruck; sie ging jedenfalls weit über das Verständnis der ersten Jünger und Begleiter Jesu hinaus und dürfte so auch zu grundlegenden Auseinandersetzungen in der johanneischen Gemeinde geführt haben, sofern dort die Auffassung vorherrschte (oder jedenfalls einmal vorherrschend gewesen war), Jesus werde erst bei seiner Wiederkunft (und dann sinnlich wahrnehmbar) als Erlöser auftreten.

Das innergemeindliche, in 6,16ff aufgenommene φοβεῖσθαι (V. 19c) vor einer akuten, sich selbst auf den „in alle Wahrheit führenden“ *anderen* Parakleten berufende Irrlehre kann nur *der erste* Paraklet, Jesus selbst, auflösen. Nach Darstellung des Evangelisten hat er dies auch bereits in seinem irdischen Wirken getan, und zwar nicht nur durch (Offenbarungs-)Worte wie 14,16-20 und 16,13-15, sondern auch dadurch, daß er als Irdischer z.B. *wirklich*, und damit *wirklich offenbarend und heilstiftend* den Jüngern auf dem See begegnete. Auf diese Weise hat die „geistliche“ und der Gemeinde zunächst gefährlich neue *θεωρία* der gegenwärtigen, heilschaffenden Nähe Jesu ihren festen Anhalt an der Wirklichkeit des wunderbaren Handelns Jesu, ja *dieses* „Sehen“ Jesu war in seinem σημεῖα ποιεῖν, das als Teil *seines* erlösenden ἔργον je schon über die aktuell-vergänglichen Notlagen hinausgriff in die Tiefe *aller* menschlichen Not (und damit nie nur ein Vergangenes sein kann), bereits angelegt. Dieser Wundertäter selbst setzt - mit seiner Selbstoffenbarung mitten auf dem Meer *und* mit der wunderbaren Landung - das geistgewirkte „Sehen“ gegenüber den Kritikern ins Recht: Er war *wirklich gottgleich* in der „Dunkelheit“ über den „See“ zu seinen Jüngern gegangen, worin er sich als der „*Nabe-Gekommene*“ erwies und als solcher - denen, welche der Geist in alle Wahrheit leitete - offenbar wurde. Die *Erkenntnis im Geist*, das neue *θεωρεῖν* Jesu und damit auch die neue Sicht von definitivem Heil und Unheil (nämlich als je Gegenwärtiges), sie beinhaltet keine trügerischen Bilder, sondern tieferes und - gerade! - in der *Realistik von Jesu irdischem Dasein* (speziell auch in seinen Wundern als wirkliche σημεῖα) begründetes Verständnis dessen, was in der Gemeinde von Jesus bereits bekannt ist und gelehrt wird.

Entsprechend dieser vertretenen Realistik (s. auch 1,14) kommt es nicht zu einer „fleischlosen“ Allegorie, sondern es bleibt bei einer *Erzählung* des Seewandels Jesu, allerdings nun mit christologischen und soteriologischen Profilierungen bzw. Zuspitzungen, in welchen diese Wundertat Jesu den

ihrem Wesen als σημεῖον gemäßen Ausdruck erlangt. Zugleich ist nun deutlich, warum dieses „Zeichen“ nicht in der Weise seines *konkreten* miraculösen Geschehens an die Öffentlichkeit dringt: Die rettende Nähe Jesu kommt ausschließlich den Jüngern zu, es ist dies ein Wunder, das in der Tat *nur* die Glaubenden in der Welt unmittelbar betrifft. Im Blick auf die im Hintergrund von 6,16-25 noch erkennbare innergemeindliche Kontroverse ergibt sich folgendes Bild: Die traditionelle Eschatologie, welche das Heil zeitlich vorstellte - nämlich als Gericht am Ende „dieses Äons“, zu welchem die Glaubenden in der οκοτία der Welt unterwegs sind als zu ihrer endgültigen Erlösung -, wird in Einzelheiten aufgenommen (die *Bedrohtheit* der Jünger in ihrem Wind und Wellen ausgesetzten Boot V. 18 *am Abend* V. 16; das Boot mit den Jüngern *gelangt* - *am Ende* - an das Ziel, „zu welchem sie *unterwegs* waren“ V. 21b), jedoch im Kern aufgehoben (Jesus steigt als sinnlich wahrnehmbarer Irdischer *nicht* zu den Jüngern ins Boot, er ist und bleibt als der Herr ihrem λαμβάνειν entzogen, V. 21a; bereits sein Offenbarungswort V. 20 *ist* die Rettung: das Boot *ist* - und zwar ausdrücklich: εὐθέως! - an Land V. 21b). Mit der Gegenwart Jesu bleibt keine Zeit mehr bis zum Gericht, sie *ist* das Gericht, welches sich jeweils in der Reaktion auf ihn und auf sein Wort in Glaube und Ablehnung manifestiert.

6. Die Blindenheilung 9,1-41

Die Frage der Abgrenzung der Wundergeschichte, also derjenigen Texteinheit, welche die Heilung des Blindgeborenen zum Gegenstand hat, wird in der Johannesexegese keineswegs einheitlich beantwortet. Bereits bei dieser grundlegenden und vorab zu klärenden Frage tritt allerdings die Besonderheit der johanneischen Wunderdarstellung¹³² deutlich hervor:

Zwar läßt sich zunächst 9,1-7 - die Wunderszene im engeren Sinne - auch für sich betrachten¹³³; bei näherer Betrachtung aber erweist sie sich in so hohem Maße in den Kontext eingebettet und mit diesem verflochten, daß die Wundergeschichte erst zusammen mit 9,8-38 (Konstatierung des Wunders durch Außenstehende; Reaktionen auf die Wundertat; abschließende Begegnung des Geheilten mit dem Wundertäter) „vollständig“ erscheint.¹³⁴ Im Grunde läßt sich jedoch auch der Dialog 9,39-41 nicht von der voranste-

¹³² Vgl. demgegenüber die knappen, ohne Probleme abzugrenzenden, erzählerisch wie theologisch „einsträngigen“ Seitenstücke bei den Synoptikern (Mk 10,46-52 parr und Mk 8,22-26).

¹³³ So die überwiegend geübte Praxis, s. z.B. BULTMANN, Komm. 249. - Eine *literar-kritische* Zäsur zwischen VV. 1-7 als Tradition und VV. 8ff als Redaktion (FORTNA, Gospel 73; moderater SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 305) wird allerdings von BULTMANN (Komm. 250) und BECKER (Komm. 4/1 317) nicht gesetzt; stattdessen teilen sie jeweils den ganzen Zusammenhang VV. 1-38 (Bultmann) bzw. 1-41 (Becker) zwischen Tradition (SQ) und Redaktion (Evangelist) auf.

¹³⁴ Im Aufbau ähnlich ist die Heilungsgeschichte 5,1-16 (vgl. dazu BULTMANN, Komm. 249), wo die Darstellung der Reaktionen auf die Wundertat ebenfalls einen brei-

henden Erzählung isolieren, weder szenisch (Kontinuität von Personen und Thema; Gegenstück zu 9,35-38)¹³⁵ noch sprachlich. Tatsächlich wird die Analyse zeigen, daß gerade 9,39-41 die Pointe dieser johanneischen Wundergeschichte darstellt (s. Blind-Sehend-Thema, *χαίρειν*-Motiv, Auftrag Jesu in der Welt [vgl. 9,3-5!]) - wiewohl der Gerichtsspruch 9,39 zugleich auch die anschließende Rede und damit die Szene von Kap. 10 einleitet.

Solche unlösbare Verbindung mit dem näheren Kontext zeigt einmal mehr die Dichte der johanneischen Komposition. Zugleich ist damit die Aufgabe gestellt, die Blindenheilung als „Zeichen“ (9,16) im johanneischen Sinn, und das heißt eben: in dieser ihrer spezifischen literarischen Form zu interpretieren. Demnach ist 9,1-41 als diejenige Texteinheit, in der jenes Wunder (resp. „Zeichen“) im Rahmen des Johannesevangeliums zur Darstellung kommt, die nun zu untersuchende Wundergeschichte.¹³⁶

6.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

Die Heilungsszene selbst ereignet sich auf dem Weg aus dem Tempel, in welchem Jesus soeben eine heftige Kontroverse mit „den Juden“ über die Legitimität seines religiösen Anspruchs hatte. Als Jesus den Tempel verläßt, begegnet er „im Vorübergehen“ einem Blindgeborenen (V. 1).¹³⁷ Nach einem kurzen Wortwechsel mit den Jüngern (2-5), in welchem bereits die folgende wunderbare Heilung angekündigt wird, schreitet Jesus - wieder ganz aus ei-

ten Raum einnimmt (5,9c-16), welche mit einem οὖν auch syntaktisch eng an die Wunderszene anknüpft (5,10; vgl. 9,8) und welche erst das die Wunderszene abschließende Wort an den Geheilten enthält (5,14; vgl. 9,35-38).

¹³⁵ Die genauere Betrachtung wird zeigen, daß im Blick auf das spezifisch johanneische Interesse an der *Wirkung des Wunders* im Sinne der *Entscheidung für (oder gegen) den Wundertäter* die VV. 35-41 als die solche Entscheidung veranschaulichenden *Begegnungen mit dem Wundertäter* auch den dramatischen Höhepunkt der Wundergeschichte bilden (s.u.). Wenn daher SCHNACKENBURG (Komm. IV/2 303) die VV. 35-41 zusammenfaßt unter dem Titel „Theologischer Abschluß“ (Hervorhebung C.W.), so stellt dies eine gewisse Einseitigkeit da, welche der johanneischen Darstellungsweise nicht gerecht wird. Denn diese Verse sind eben nicht nur eine (angehängte) theologische Deutung, sondern wie der Abschnitt 8-38 nur Dramatik bietet: Frage, Bekenntnis sowie Proskynese des Geheilten und die rhetorische Frage der Pharisäer gehören als jeweils signifikanter Ausdruck ihrer Stellung zum Wundertäter in die Wundererzählung hinein (s.a. zum Motiv der „gespaltenen Stellungnahme“ THEISSEN, Wundergeschichten 81, der ebd. auch noch auf 11,45ff verweist).

¹³⁶ Als *Texteinheit* wird 9,1-41 auch von BAUER, Komm. 128ff interpretiert, allerdings unter der Überschrift „Der Blindgeborene“, welche irgendeine Aussage über die *Form* - ihre Bewertung und Einordnung als *Wundergeschichte* etwa - offenbar absichtlich vermeidet oder jedenfalls doch unterläßt (in der Einzelauslegung allerdings schiebt Bauer einen Vergleich mit den synoptischen Blindenheilungsgeschichten ein, ohne doch auch hier auf die Formfrage einzugehen).

¹³⁷ „Die knappe Situationsangabe ‚im Vorübergehen‘ paßt zu den letzten Worten 8,59, daß Jesus aus dem Tempel fortging“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 304). - Daß dieser szenische Anschluß seinen guten Sinn hat, wird sich noch aus anderen Bezügen zwischen Kap. 8 und Kap. 9 ergeben.

gener Initiative¹³⁸, was noch durch die Unmittelbarkeit seines Eingreifens unterstrichen wird - zur heilenden Tat: Er stellt zunächst aus Erde und Speichel einen Brei her und streicht ihn dem Blinden auf die Augen (V. 6). Anschließend schickt Jesus den Blinden zum Teich Siloah, damit er sich dort wasche (V. 7a). Nach Ausführung dieses Befehls des Wundertäters ist die Heilung tatsächlich eingetreten: „er ging sehend (von dort weg)“ (V. 7b).

Für Tatsächlichkeit und Größe des Wunders bürgen zunächst die Nachbarn, die den - *äußerlich* doch wohl kaum veränderten - Geheilten teilweise nicht wiedererkennen (VV. 8f). Solches Nicht-Wiedererkennen (der Nachbarn!) und die Frage nach dem Heilungsvorgang (V. 10) zeigen, daß nicht eigentlich etwas *Unerkennbares*, als vielmehr etwas *Unglaubliches*, eine unerklärlich großartige Veränderung stattgefunden hat.¹³⁹ So muß der Geheilte selbst noch einmal die Einzelheiten seiner wunderbaren Heilung durch Jesus berichten (V. 11). Damit aber dringt das Wundertun Jesu in die Öffentlichkeit und damit sofort auch (ab V. 13) vor die religiösen Autoritäten¹⁴⁰, wodurch der weitere, höchst charakteristische Verlauf der Wundererzählung bestimmt wird.

Von nun an nehmen nämlich die Ereignisse eine ähnliche Wendung wie bei der Heilung 5,1-16: Die Herstellung des Breies und die Wundertat hatte *am Sabbat* stattgefunden (V. 14) und verstieß insofern gegen gottgegebenes kultisches Gesetz.¹⁴¹ Eben dieser negative Aspekt tritt nun in Konkurrenz zu der an sich positiven und ebenfalls nur auf Gott zurückführbaren Wundertat selbst (V. 16), um schließlich das Übergewicht zu bekommen („Wir wissen...“, V. 24). So wird auch hier das Heilungswunder primär als

¹³⁸ S. bereits die Motivierung VV. 3f, die gerade jenseits menschlicher Beweggründe steht und damit die Selbständigkeit von Jesu wunderbarem Handeln anzeigt (vgl. 2,4; 6,5f; 11,4)!

¹³⁹ Die auffällig detaillierte Wiedergabe der doch für gute Bekannte künstlichen Überlegungen VV. 8-9 bezweckt nicht allein eine starke *Beglaubigung* des Wunders (BAUER, Komm. 135; BULTMANN, Komm. 253, der aber das künstliche Moment verallgemeinernd allegorisiert: „Im Sinne des Evangelisten ist das Befremdliche und Unkontrollierbare des Offenbarungsgeschehens mit alledem angedeutet.“ [ebd.]; ähnlich HAENCHEN, Komm. 379), sondern verdeutlicht auch mit äußerstem Nachdruck das *Ausmaß des Unerwarteten*, d.h. zunächst einmal ganz einfach: die *Größe* des Wunders (vgl. 9,16b.32; s. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 312).

¹⁴⁰ Tatsächlich gelangt so dieses großartige Wunder bzw. „Zeichen“ den Pharisäern zur Kenntnis, welche in der unmittelbar vorangegangenen Tempelszene mit Jesus über die Legitimität seines Anspruches, über seine *μαρτυρία* gestritten hatten, s. 8,12-13 (auf die darstellerische Funktion dieses szenischen Zusammenhangs wird unten noch einzugehen sein).

¹⁴¹ Im Blick auf die Anstößigkeit der Wundertätigkeit wird schon V. 6 formuliert sein, der die sabbatverletzenden Aktionen Jesu genau festhält: er „spuckte auf den Boden“, v.a.: „machte einen Brei aus Speichel“ und „strich den Brei auf seine Augen“ (vgl. dazu BILLERBECK II 533f).

Sabbatbruch aufgefaßt¹⁴² und der Wundertäter dementsprechend als *Sünder* (ἄνθρωπος ἁμαρτωλός, VV. 16b,24) betrachtet, was gleichbedeutend ist mit dem Fehlen göttlicher Beauftragung und Legitimation (οὐ παρὰ θεοῦ, V. 16a; vgl. 28f).

Doch bleibt das störende Faktum des Wunders als solches! Wie das οἶσιμα 9,16f zeigt, weisen „derartige Zeichen“ auch für die Pharisäer in evidenter Weise auf Gott als - durch Jesus - Handelnden hin (vgl. 10,19-21). Deshalb versuchen sie konsequenterweise nun, dieses für sie problematische Moment der Wirklichkeit zu eliminieren.

Zunächst weigern sie sich, das wunderbare Ereignis anzuerkennen (V. 18), bis es ihnen von den Eltern des Geheilten - entgegen ihrer Absicht - unmißverständlich bestätigt wird (VV. 19-21).¹⁴³ Ist damit an der Heilung des Blindgeborenen selbst kein Zweifel mehr möglich, so versuchen sie nun, den einzigen Zeugen für diese Wundertat *Jesus*, nämlich den Geheilten, durch Suggestivfragen („Gib Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist!“ 9,24)¹⁴⁴ einzuschüchtern und zu einer ihnen bequemen Antwort zu bewegen. Denn angesichts ihres scharf ablehnenden und doch auch problematischen Urteils über Jesus und seine Anhänger kann die - nach dem ja sachlich erschöpfenden Verhör 9,15.17 ultimativ gemeinte (s.a.

¹⁴² Zu dieser Negativreaktion gehört im Grunde auch schon das Verhalten der Nachbarn, die sich V. 12 nach dem Aufenthalt des Wundertäters erkundigen (wohl, um direkt gegen ihn vorzugehen), und als dies erfolglos ist, immerhin den Geheilten „zu den Pharisäern (ab)führen“ (V. 13). Dieses allerdings auf der „historischen“ Ebene der Jesuserzählung unmotivierte Verhalten - vgl. ebenso auch die Reaktion der Eltern des Geheilten VV. 20-21! - ist auf dem Hintergrund der V. 22 erklärend angemerkten (*gemeindlichen* Verfolgungs-)Situation zu sehen und wie der ganze Fortgang der Szene (sc. Verhör und Synagogausschluß des Geheilten) erst von dort her sinnvoll: Ein *durch Jesus* Geheilter, der auch noch - entgegen ausdrücklichem Verbot - den Verfeimten als seinen Retter *bekannt* (vgl. V. 11!), wird vor das synagogale Gericht gebracht und schließlich, da er weder Reue zeigt noch gar Besserung zu erwarten ist, auch mit der für das Vergehen vorgesehenen Strafe belegt (zu diesem Verständnis der prozeßartigen Szene als Teil einer „Zeichen“-Geschichte vgl. oben S. 113-118 d.A.).

¹⁴³ Die Absicht ihrer suggestiven Frage V. 19b,c wird von V. 22 her deutlich: Die Pharisäer signalisieren den Eltern mit der prekären, weil alles entscheidenden „Wie“-Frage (dazu s.o. S. 113f d.A.) in 19c, wie die Frage nach ihrer Elternschaft bzw. ihrem Sohn 19b zu verstehen ist - nämlich als Möglichkeit, selber der Häresie verdächtig oder gar schuldig zu werden, oder aber sich durch Kooperation mit der Behörde jeglicher Probleme zu entledigen und die in der Fragestellung 19b angedeuteten Antwortchancen wahrzunehmen (sei es - gemäß „Ist dieser euer Sohn...?“ - durch Leugnung der Elternschaft, sei es - gemäß „... von welchem ihr sagt, daß er als Blinder geboren wurde“ - durch Leugnung, daß *dieser* ihr blindgeborener Sohn gewesen sei). Insofern ist die Antwort der Eltern von kluger Taktik bestimmt: Sie bestätigen sowohl ihre Elternschaft wie auch, daß dieser der blindgeborene Sohn sei (V. 20), ohne doch eine Angriffsfläche zu bieten. Denn bezüglich der heiklen „Wie“-Frage verweisen sie plausiblerweise auf ihre Unkenntnis vom Heilungsvorgang und auf die Rechtsfähigkeit ihres Sohnes (V. 21; dies wird VV. 22f ausdrücklich als Ausweichmanöver charakterisiert).

¹⁴⁴ Vgl. dazu oben S. 114f d.A.

22!) - Aufforderung δὸς δόξαν τῷ θεῷ nur darauf zielen, daß der Blindgeborene die Urheberschaft Jesu an seiner Heilung leugnet.¹⁴⁵ Ja, für eine solche Aussage wäre man sogar bereit, zumindest an *einer* Stelle eine Falschaussage hinzunehmen, da ja die abverlangte Stellungnahme in direktem Widerspruch zu den von demselben Mann bereits gemachten Angaben 9,15 stünde!

Allerdings schlägt auch dieser Versuch fehl, die σημεῖα-Tätigkeit Jesu zu unterdrücken, da der Verhörte ausdrücklich und ohne Abstriche die *wunderbare Heilung durch Jesus* bestätigt (V. 25). Auch auf das letzte Angebot einer für ihn vorteilhaften Selbstkorrektur (V. 26: zweite Frage nach dem „Wie“) geht der Geheilte nicht ein, indem er zu seinen bisherigen Aussagen steht (V. 27a). Damit ist die unüberbrückbare Differenz zwischen den Standpunkten fixiert. Der Verhörte widersetzt sich aber nicht nur den mit Drohungen verbundenen Vereinnahmungsbemühungen der Behörde, sondern geht nun sogar in die Offensive (27b.30-33) über. Dabei beruft er sich positiv auf die unvergleichliche Größe der Wundertat (V. 32), auf die im Judentum beheimatete Vorstellung, daß Gott nur *Gottesfürchtige, die seinen Willen tun*, erhört (V. 31)¹⁴⁶ und schließt daraus: „Wäre dieser *nicht* παρὰ θεοῦ, könnte er nichts tun.“ (V. 33).

Dabei beinhaltet 9,33 nicht bloß eine analoge Argumentation wie die der pharisäischen Partei, welche 9,16b ebenfalls vom Wunder auf Gottes Handeln durch den Wundertäter rückschließt (sachliche Parallele), sondern erweist auch durch kongruente Wortwahl eine Zusammengehörigkeit mit 9,16 (formale Parallele). Stellt dort die eine Seite fest,

„Dieser Mensch ist nicht von Gott (οὐκ ἔστιν παρὰ θεοῦ),
weil er den Sabbat nicht hält.“ (9,16a),

so argumentiert die andere Seite:

„Wie kann (δύναται) ein sündiger Mensch derartige
(d.h. so große) Zeichen tun (ποιεῖν)?!“ (9,16b).

Die zweite Gruppe der Pharisäer zieht also sehr wohl aus den „Zeichen“ (pl.!) Jesu den (allerdings bloß *negativen*) Schluß, daß Jesus *kein Sünder* sein könne, was impliziert, daß auch die Heilung *nicht* als Sünde („Sabbatbruch“) angesehen wird. Zeigt diese Ansicht bereits eine indirekte Anerkennung Jesu, so vermeidet sie doch bezeichnenderweise die *positive* Folgerung, daß die σημεῖα Jesus als „*von Gott*“ (παρὰ θεοῦ) ausweisen, und da-

¹⁴⁵ Vorsichtiger deutet SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 318, die Juden wollten „den Mann veranlassen, sein früheres Eintreten für Jesus (V 17) zu widerrufen und gegen ihn auszusagen.“ Aber das Problematische an dem Mann ist nicht eigentlich, daß er nach V. 17 Jesus für einen Propheten hält, sondern daß er der wunderbar Geheilte ist, der bloß kundgibt - und sich davon auch im Verhör nicht abbringen läßt -, von diesem Wundertäter geheilt worden zu sein. Nichts anderes als eben dies ist sein „Eintreten für Jesus“! Denn aus dem Faktum des Wunders resp. σημεῖον folgt unweigerlich, daß Jesus παρὰ θεοῦ ist (s. V. 16b einerseits, V. 33 andererseits!). Deshalb soll der Geheilte nicht primär irgendetwas *gegen Jesus* aussagen, sondern etwas bestimmtes *leugnen*, was *unbedingt für Jesus* spricht: sein *Geheiltheit*, und zwar als Tat *Jesu* (vgl. den Ablauf V. 24.25.26.27!).

¹⁴⁶ Zu dieser grundlegenden Vorstellung s. BILLERBECK II 534.

mit den direkten Gegensatz zu der Meinung von 16a.¹⁴⁷

Eben diese Folgerung zu ziehen scheut sich der Geheilte auch angesichts der physischen und intellektuellen Überlegenheit der Gegner nicht. Vielmehr legt er ihnen, von der Evidenz des an ihm geschehenen und auch von den Pharisäern nicht bestreitbaren Wunders ausgehend, die Beweislast für ihre Ablehnung Jesu auf:

εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ,
οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. (9,33)

Der Irrealis setzt nicht nur die positive Schlußfolgerung des παρὰ-θεοῦ-Seins Jesu voraus, sondern rückt auch das Faktum der wunderbaren Taten Jesu derart in den Mittelpunkt, daß alle tatsächlichen und möglichen Einwände von daher als unberechtigt erscheinen. Denn soviel ist aufgrund des σημείον sicher: dieser *ist* παρὰ θεοῦ, und deshalb ist sein Verhalten, seine Rede Maßstab aller religiösen Wahrheit.

Sowohl sachlich als auch sprachlich gehören die drei Stellungnahmen zum Wundertäter zusammen, wie die Aufnahme sowohl des (οὐ) παρὰ θεοῦ-Seins Jesu (16a) als auch des δύναται ποιεῖν (16b) in 9,33 zeigt. Dabei bildet 9,33 den Abschluß einer (dreigliedrigen) Klimax, von der *Ablehnung* über vorsichtige *indirekte Anerkennung* (die von der ablehnenden Haltung überlagert und insofern unwirksam bleibt) zur *offenen Anerkennung*, die sich aus einer unbefangenen Reaktion auf Jesu σημείον ergibt und generell ergeben müßte. Die Stellungnahme 9,33 bedeutet nicht nur eine Variation der Position von 9,16b, sondern in ihrer Radikalität (und Leidensbereitschaft) den *tiefen Gegensatz* zu einer nur oberflächlichen und darum nicht wirklichen Anerkennung Jesu (vgl. 12,42f) - gerade auf diese Pointe will die *Ähnlichkeit im Ausdruck* mit V. 16 aufmerksam machen!¹⁴⁸

Dem Höhepunkt der Selbstbehauptung des Geheilten korrespondiert die endgültige und vollständige Ablehnung desselben durch die Pharisäer: Mit Bezug auf die V. 1 erwähnte Dauer seiner früheren Krankheit und in Anwendung der traditionellen theologischen Logik (s. V. 2) sprechen sie ihm als „vollständig in Sünden Geborenen“ (V. 34a) die religiöse Integrität¹⁴⁹ und damit auch die Qualifikation zu theologischer Belehrung ab. Schließlich brechen sie jeglichen Kontakt mit ihm ab, indem sie ihn nun auch noch (sc. aus der Synagoge) „hinausstoßen“ (ἐκβάλλειν ἔξω V. 34b).¹⁵⁰ Das seit 9,22 drohende Urteil ist nun an einem μαθητῆς Jesu (s. 9,27) tatsächlich vollstreckt worden. Nicht mit durchschlagenden Gegenargumenten - die ganze Auseinandersetzung ab V. 24 zeigt, daß ihnen dergleichen mangelt -, sondern allein durch ihre behördliche Machtstellung gelingt den Pharisäern die

¹⁴⁷ Man kann sich einen Nikodemus gut als Mitglied dieser (letztlich ja unwirksamen) pharisäischen „Sympathisanten“-Partei vorstellen, s. 7,50-52 (vgl. auch oben S. 109-113 d.A.).

¹⁴⁸ Daß diese Struktur kein Zufall, sondern Detail bewußter literarischer Gestaltung ist, wird ja auch daran deutlich, daß die „Zeichen“ Jesu und die unterschiedlichen Reaktionen darauf einen Schwerpunkt des Johannesevangeliums bilden und daß eben nur die vorbehaltlose Anerkennung des Wundertäters mit Inkaufnahme von Nachteilen und Verfolgungen - eben die Haltung des Geheilten - als wirklich adäquat gekennzeichnet wird (vgl. 12,37-43!).

¹⁴⁹ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 320; ähnlich auch schon das „Schmähen“ 9,28.

¹⁵⁰ S. BAUER, Wb s.v. ἐκβάλλω 1.

Zurückweisung des unbequemen Zeugen jenes „Zeichens“. Nachdem also das Wundertun Jesu weder aus der Welt zu schaffen noch zu bagatellisieren ist, kann es nur noch mit Strafandrohung und -vollzug unterdrückt werden. Doch mit diesen massiven Gegenreaktionen belegen die Pharisäer schließlich selbst wider Willen die Überzeugungskraft von Jesu Wundertaten und bestätigen damit letztlich, daß sie als οἰμειῶ in der Tat eindeutig *für* Jesus sprechen.

Aus den verschiedenen Reaktionen auf Jesu „Zeichen“ (ab V. 8) haben sich im Laufe einer Auseinandersetzung zwei konsequente, sich spannungsvoll gegenüberstehende Stellungnahmen zu dem Wundertäter herauskristallisiert (s. VV. 24-34). Abschließend kommt es zu jeweils charakteristischen Begegnungen des Wunderheilers mit den Repräsentanten dieser Positionen (VV. 35-41).

Zunächst sucht Jesus den Ausgestoßenen auf und fragt ihn in eigenartiger Verhüllung nach seiner Haltung ihm gegenüber: „Glaubst du an den Menschensohn?“ (V. 35). Die unsichere Rückfrage des Geheilten: „Herr, wer ist es denn...?“ (V. 36a) kann also nicht verwundern.¹⁵¹ In der Fortsetzung kommt allerdings die für das positive πιστεύειν charakteristische unbedingte Offenheit gegenüber dem Wundertäter Jesus und seinem Wort zum Ausdruck: „..., damit ich (ab jetzt) *an ihn glaube*?“ (V. 36b). Nun gibt sich Jesus ihm - zunächst sehr indirekt - durch einen Rückverweis auf die ihn ja bereits offenbarende Wundertat als eben dieser υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu erkennen („Du hast ihn *gesehen* ...“, V. 37a; vgl. 1,50f).¹⁵² Dann konkreter, aber immer noch von sich in der dritten Person redend, fährt er fort: „..., und der mit dir *redet*, dieser ist es.“ (V. 37b). Doch der Geheilte hat diese Hinweise verstanden, wie seine spontane, der V. 36b ausgesprochenen Absicht

¹⁵¹ Der Menschensohntitel ist hier wie auch andernorts nur im spezifisch christlichen, also nachösterlich-gemeindlichen Sinn zu verstehen, welcher zur Zeit des Irdischen, d.h. vor Ankunft des „Geistes der Wahrheit“ noch nicht erschlossen war, sondern allein in Jesu glaubend anzunehmendem Wort, als Element seiner Offenbarungsrede präsent war (s.a. 12,31-36; vgl. dazu SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 321f).

¹⁵² Der Wechsel von der *vorzeitlichen* Verbform ἑώραξας zur (*zeitlos*) *identifizierenden* Kopula (ἑστὶν) (sc. „der *gegenwärtig* mit dir Redende“, Ptz. präs.!) drückt natürlich den Unterschied zwischen einem *vergangenen* Ereignis, eben dem sichtbaren und von ihm als Beteiligten „gesehenen“ οἰμειῶν, und der momentanen Sprechsituation aus, in welcher das zuvor sinnlich Wahrgenommene in seiner hintergründigen, unzeitlichen Wahrheit offenbart wird. - Die erbauliche Deutung der Perfektform auf ein *gegenwärtiges Sehen* - nämlich des Gesprächspartners - *als eines „bleibenden Besitzes“* (BULTMANN, Komm. 257 A. 6, mit Verweis auf SCHLATTER, Komm. 231) ist weder grammatikalisch überzeugend noch vom Kontext her naheliegend. Allerdings ist damit die gerade auch in Kap. 9 herausgestellte Bedeutung des οἰμειῶν als eines konkreten geschichtlichen und sinnlich wahrnehmbaren Ereignisses für den Glauben ausgeschaltet. Könnte es sein, daß sich in solcher offensichtlich gezwungenen Deutung theologische Präferenzen moderner Ausleger auswirken, etwa eine Bevorzugung des Mystischen gegenüber dem Geschichtlichen (als - z.B. von Johannes - bezeugtem Ereigniswerden des Eschatologischen)?

(... ἵνα πιστεύσω) gemäßige Reaktion in bekennendem Wort (πιστεύω, κύριε V. 38a) und anbetender Geste (προσεκύνησεν αὐτῷ [sc. Jesus als dem „Menschensohn“] V. 38b) beweist. So kommt in doppelter Weise sein ernster, allein vom sichtbaren Wunder ausgehender Glaube an den „Propheten“ (V. 17) παρὰ θεοῦ (V. 33) zum Ausdruck, der aber nun durch Vernehmen und Annehmen des Offenbarungswortes Jesu zum inhaltlich bestimmten *Glauben an den Menschensohn* geworden ist.

In scharfem Kontrast zu dieser positiven Begegnung steht die folgende Szene mit einigen Pharisäern. - Der deterministisch klingende Gerichtsspruch V. 39 ist ebenso wenig wie 12,39-41 als apodiktisches (Vorab-)Urteil zu verstehen, sondern wie V. 37 als deutender Rückblick auf die Blindenheilung bezogen, speziell auf die ablehnende Reaktion der religiösen Führer und die gläubige Reaktion des Geheilten. Es wird die eschatologische Dimension dieser Stellungnahmen zu dem Wundertäter Jesus, der eben der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist (9,35.37), ausgesprochen: Der Gottessohn, zum Heil (ζωή) *aller* Menschen in die Welt gekommen (3,16), will, ja: *muß* gerade durch einzelne glaubenweckende wunderbare „Zeichen“ (hier: einen Blinden sehend machend) eben *dieses* Heil verwirklichen.¹⁵³ *Dazu* ist er in den κόσμος gekommen. Doch indem der Glaube auch ausbleiben kann und tatsächlich auch - angesichts *evidenter* σημεῖα geradezu *willentlich* - verweigert wird, nimmt Jesu Gekommensein unweigerlich Formen des eschatologischen Gerichts an, sozusagen als Kehrseite seiner Heil intendierenden Mission.¹⁵⁴ So kann Jesus sein Wirken als ein paradoxes Ereignis umschreiben (insofern er *zum Heil* gekommen ist, eben damit aber auch *zum Unheil* dort, wo der Glaube ausbleibt): den Nicht-Sehenden macht er im doppelten Sinne „sehend“ und - gerade damit! - die Sehenden „blind“ (V. 39).

Die den Spruch allein in seiner allegorischen Bedeutung¹⁵⁵ aufnehmenden

¹⁵³ Vgl. die Motivierung der Wundertat VV. 3-5, besonders das mit der zeitlichen Kon-dition von Jesu *irdischer* Präsenz verbundene δεῖ ἐργάζεσθαι!

¹⁵⁴ „Wer den Gottgesandten ablehnt, dem wird sein Unglaube durch eigene Schuld zum Gericht (3,18b; 12,48).“ (SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 323). - Allerdings wird so noch nicht deutlich, worin denn diese Schuld (ἁμαρτία V. 41) der Gerichteten konkret besteht. BULTMANN (Komm. 259) meint, sie bestünde darin, daß die - vor der Offenbarung unwillentlich - „Blinden“ die Offenbarung nicht annehmen und so willentlich und definitiv „Blinde“ werden, welche mit ihrem Unglauben gegenüber dem gekommenen „Licht“ auch die Möglichkeit des Sehendwerdens verloren haben. Doch die Erzählung selbst und zumal das Wort Jesu V. 41 (s.u.) gibt noch präziser und einleuchtender Antwort: Es ist die Schuld des geradezu gewaltsamen *Sich-Verschließens vor der Evidenz der Wunder Jesu*, die Schuld des Unglaubens *trotz* so großer vor ihnen gewirkten „Zeichen“ (12,37), s. 15,24f!

¹⁵⁵ Der Gerichtsspruch 9,39 besitzt ja in seinem ersten Teil („... damit die Nicht-Sehenden sehen“), wie der Kontext der Heilung eines τυφλός zeigt, neben dem übertragenen auch einen wörtlichen Sinn, der die Pointe des übertragenen Sinnes des ganzen Spruches erst hervorbringt! Zu Recht hat SCHNACKENBURG (Komm. IV/2 323 A. 4) gegen die *ausschließlich* übertragene Deutung von 9,39 bei BULTMANN (Komm. 259) Einspruch er-

Pharisäer stellen nun in ungebrochenem religiösen Selbstbewußtsein die rhetorische Frage: „Sind etwa auch *wir* Blinde?!“ (V. 40). Jesu Antwort V. 41 spielt mit dem schon V. 39 dopselsinnig gebrauchten Gegensatzpaar „sehend - blind“:

„Wäret ihr Blinde [d.h.: hättet ihr die überzeugenden
σημεῖα nicht sehen können],
dann hättet ihr keine Schuld [die in dem Nicht-Glauben
trotz der σημεῖα liegt].
Nun sagt ihr aber: ‚Wir sehen.‘,
so bleibt eure Schuld bestehen.“ (V. 41; vgl. 15,24f!)

Wie das ganze neunte Kapitel zeigt, lassen sich die Pharisäer durch das evidente Wunder keineswegs von ihrer Ablehnung des Wundertäters abbringen; lieber schließen sie die Augen vor diesen sie störenden, ja widerlegenden Taten Jesu. Ihre Verschlossenheit kommt ebenso in der „Frage“ V. 40 zum Ausdruck, die eben damit nur das allgemeine Urteil V. 39 bestätigt: Die physisch sehenden Pharisäer verhalten sich angesichts z.B. der Blindenheilung tatsächlich wie Blinde. Und so kommt es, daß die im übertragenen Sinn „Sehenden“, eben diese religiösen Führer, die sich selbstbewußt auf ihre Gesetzesobservanz und ihr auf Mose zurückführbares Wissen (VV. 28f; s.a. 7,49) stützen, sich nun von einem Mann aus dem Volk belehren lassen müssen (VV. 30-33), weil sie sich selbst die unbestreitbare Konsequenz der „Zeichen“ nicht eingestehen: daß nämlich *dieser* Sabbatbrecher, Jesus, offensichtlich παρὰ θεοῦ ist. Die „Sehenden“ erweisen sich im Falle Jesu als unwillig und unfähig, an den eindeutigsten Indizien des Handeln Gottes eine religiöse Legitimation zu erkennen, d.h. sie werden durch Jesu Kommen in die Welt (genauer: angesichts seiner σημεῖα) „Blinde“ im übertragenen Sinn. Im Unterschied zu physischer Sehfähigkeit und bisheriger geistlicher „Blindheit“ ist allerdings *diese* Blindheit *Schuld*, weil sie Gottes Heilsgabe in Jesus geradezu willentlich zurückweist. Damit aber erweist sich das „Blindwerden“ (hier: der Pharisäer) tatsächlich als das, als was es Jesus selbst in V. 39f mittelbar bezeichnet: als Ausdruck des eschatologischen *Gerichtes*, als Teil der κρίσις.

Die Antwort Jesu V. 41 schließt das „Sehend-Blind“-Thema von Kap. 9 ab und leitet über zu der Offenbarungsrede 10,1-18, in der nun diesem negativen Bild religiöser Führerschaft das Bild vom „guten Hirten“ gegenübergestellt wird.

hoben. Denn dadurch kann Bultmann nicht mehr deutlich machen, *inwiefern* „erst beim Kommen des Lichtes zutage (tritt), ... wer sehend oder blind ist“ (ebd.) und *warum* dieses κρίμα Ausdruck einer δικαία κρίσις ist; Fragen, auf welche der Text sehr wohl eine ganz bestimmte Antwort gibt (s. dazu vorstehende Anm.).

Zusammenfassung: Bei aller dramatischen und thematischen Weiterentwicklung der an sich ja äußerst knappen Wunderszene tritt doch das Interesse am sichtbaren wunderbaren Ereignis keineswegs zurück, sondern in typisch johanneischer Weise hervor: Die *Schwere des Falles* (V. 1) verdeutlicht zugleich die Größe des Wunders, die *vorlaufende Motivierung* der Tat (3f) und das *spontane Handeln* des Wundertäters (V. 6) demonstrieren seine Souveränität ebenso wie die *rein rezeptive Rolle des Kranken* im Heilungsgeschehen. Nach Ausführung des Befehls kann der Blindgeborene sogleich allein nach Hause gehen (V. 7b), wo sein Auftreten als Sehender die Nachbarn in *ungläubiges Staunen* versetzt (V. 8-12). Dadurch wird - erzähltechnisch effektiv - zweierlei erreicht: erstens wird so das Wunder *durch unverdächtige und kompetente Zeugen beglaubigt* (vgl. 2,9f), zweitens entfaltet es nun *öffentliche Wirksamkeit*, insofern die Heilung verbottenweise *an einem Sabbat* geschah (V. 14; vgl. 5,9), was die *Abführung des Geheilten* zu den Pharisäern motiviert (V. 13; vgl. die negativen Reaktionen 5,10ff) und so die anschließende *prozeßartige Szene* (VV. 15-34) eröffnet. Wie deren Verlauf eindrucksvoll zeigt, ist das Wunder Jesu eine Realität, die zu einer - sei es konsequent positiven (s. 35-38) oder ebenso konsequent negativen (s. 24,39-41) - *Stellungnahme zum Wundertäter*, d.h. zu *Glaube oder Unglaube* nötig.

6.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

Wie schon beim ersten Sabbatwunder 5,1ff tritt am Ende der Wundergeschichte die eigentliche Bedeutung des Wunders zutage, als Jesus mit dem Geheilten und mit den Widersachern zusammentrifft (9,35-41).¹⁵⁶

In 5,17 wurde die Wundertat als in Übereinstimmung mit Gottes ἐργάζεσθαι stehend vor dem gegnerischen Vorwurf des Sabbatbruchs verteidigt; die sabbatverletzende Wundertat wurde dadurch primär zum Hinweis auf die *christologische Würde* Jesu als υἱός (s. 5,18f). In 9,35-41 fehlt dieser apologetische Zug (er ist zuvor in die Dramatik des pointiert als *Farce* dargestellten Prozesses 9,13-34 eingegangen). Stattdessen rückt hier die *eschatologische Funktion* Jesu in den Vordergrund: Im demonstrativen Wunder wirkte der υἱός τοῦ ἀνθρώπου in anschaulicher Weise („Du hast ihn gesehen... V. 37)¹⁵⁷, und in den Re-

¹⁵⁶ Dazu kommt noch in 9,3-5 die ausdrückliche Vorabmotivierung des Wunders, die allerdings in engstem Zusammenhang mit den Begegnungsszenen 9,35-41 steht.

¹⁵⁷ Gewiß wird mit V. 37 auch die *christologische Würde* Jesu als etwas im Wunder zum Ausdruck Kommendes angesprochen, das Wundergeschehen im Nachhinein als *christologisches Offenbarungsgeschehen* gekennzeichnet („Du hast ihn gesehen...“), wie ja überhaupt Würde und Amt Jesu im Johannesevangelium unlösbar miteinander verbunden sind als zwei Aspekte seiner Beziehung zum „Vater“ (s. nur 5,19-27). Doch wie dann gerade V. 39(-41) zeigt, liegt bei *diesem* Wunder der Ton mehr auf dem Aspekt seines *eschatologisch-soteriologischen Wirkens*. Tatsächlich ist hier denn auch das Offenbarungs-

aktionen auf das Wunder, genauer: in der Stellungnahme zum Wundertäter entschieden sich Heil und *χαρίους* (s. V. 39).¹⁵⁸ So wird erkennbar, daß Jesus eben (auch) *in seinem Wundertun* während seiner irdischen Anwesenheit die ihm von Gott aufgetragenen *ἔργα* ausführt und genau so, d.h. *als Wunder- resp. „Zeichen“täter*, konkret anwesendes „Licht der Welt“ ist (s. VV. 3-5).

Doch geht die Erzählung schon in der Darstellung der Wunderszene (9,1-7) sowie der Reaktionen (9,8-34) wieder über bloß dramatische Logik und Anschaulichkeit hinaus. In dieser Hinsicht merkwürdige, ja unpassende Einschübe, störende Erläuterungen und anachronistische Erzählzüge öffnen fast schon gewaltsam den Blick auf die tiefere Bedeutung der Ereignisse.

Dazu gehört unübersehbar die Voranstellung von Motivierung und Erläuterung des Wunders in VV. 3-5, welche überdies ab V. 4 den Rahmen des V. 2 von den Jüngern Erfragten sprengt (s. das Offenbarungswort „Ich bin das Licht der Welt.“ V. 5!).¹⁵⁹ Bereits sprachlich unpassend ist der Wechsel zur ersten Person Plural in V. 4a: „Wir müssen wirken...“, da doch in der folgenden Szene - wie auch sonst - Jesus ganz alleine handelt.

In einer Apposition wird die unter dem Gesichtspunkt der Dramatik überflüssige Bedeutung des Namens „Siloah“ angegeben: „das heißt übersetzt ‚der Gesandte‘“ (V. 7).

Die umständlich erzählte Vergewisserung der Pharisäer bei den Eltern des Geheilten VV. 18-21 paßt schlecht zu einer psychologisch kohärenten, anschaulichen Ereignisfolge und wird erst nachträglich, von den erläuternden VV. 22f her, als der Versuch einer in ihrem Sinne manipulierten Bestandsaufnahme (s.u.) verständlich. VV. 22f allerdings sind ihrerseits nicht mehr aus der erzählten Szene, sondern einzig auf dem Hintergrund späterer Zustände und Erfahrungen der christlichen Gemeinde begreifbar! - Dasselbe gilt für V. 34 (Synagogenausschluß) und V. 31 (der Geheilte redet unvermittelt in der *ersten Person Plural*, d.h. als Vertreter einer von den „Pharisäern“ verfolgten Gruppe: „Wir wissen...“).

Folgt man diesen direkten und indirekten Hinweisen, so bekommen noch weitere, zunächst unscheinbare Züge einen pointierten Sinn; zusammen bringen sie die 9,3-5.35-41 angedeuteten Dimensionen von Offenbarung, Gabe des Heils und Gericht konkret in der Wundererzählung selbst - d.h. als Aspekte des erzählten (Wunder-)Geschehens - zur Geltung. In dieser Konkretion werden nun drei Hauptthemen darstellerisch bewältigt:

wort V. 37 nicht für sich die Pointe (vgl. dagegen 5,19-47), sondern seinerseits auf den Fortgang V. 38: die *Annahme* des Offenbarungswortes - d.h. auf *den* Glauben, der das *Heil erlangt* (V. 39!) - hin angelegt.

¹⁵⁸ Der Urteilsspruch (*χαρίους*) ist Ausübung des Jesus eigentümlichen eschatologischen Richteramtes (s. 5,22f. 30 u.ö.), eben konkretes Ereignis der *χαρίους*.

¹⁵⁹ 9,5b nimmt das Ich-bin-Wort 8,12 (*ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*) wortwörtlich auf! - Bereits von Kap. 6 her ist der Leser ja auf das bedeutungsvolle wechselseitige Verhältnis von Wunder und Ich-bin-Wort Jesu vorbereitet, s. die unübersehbare Beziehung der *ἐγώ-εἰμι*-Worte 6,35.48.50.51 zum Brot-σημεῖον 6,1-15 (und umgekehrt). Ebenso prägnant ist diese Relation wieder in dem folgenden ζῶή-σημεῖον Kap. 11 gestaltet (s. das *ἐγώ-εἰμι*-Wort 11,25ff!).

1. Zum einen zieht sich natürlich das Thema des *unvergleichlichen „Sehendamachens“ Jesu* durch das Kapitel (s. V. 39!).
2. Zum anderen wird der Zusammenhang von Sünde und Unheil sowie auf diesem Hintergrund das Thema der *Sündenvergebung* gestaltet (s. VV. 2.34.41!).
3. Beachtet man schließlich den kompositorischen Zusammenhang von Kapp. 8-10, so wird als drittes Thema in Kap. 9 die *Legitimation Jesu* und ihre Bestreitung durch die Pharisäer sichtbar.

Innerhalb dieser die Erzählung bestimmenden Themen begegnen weitere konkrete Motive („Sabbatbruch“; das „Wissen“ über Mose und Gott sowie das „Erstaunliche“ des Nichtwissens über Jesus u.a.). Aber so wenig die drei Hauptthemen isoliert voneinander betrachtet werden können (das Gegenteil will ja auch die Erzählung vermitteln) und nur Aspekte eines ganz bestimmten Tuns, nämlich dieses bestimmten heilbringenden Offenbarungs-*ἔργον* Jesu sind, so wenig lassen sich einlinige Zuordnungen der Motive zu den drei genannten Themen vornehmen.

6.2.1 Jesu unvergleichliches „Sehendamachen“

a) Das „Was“: Heil durch Annahme der Offenbarung (βλέπειν des μὴ βλέπων)

Wie diese Wundergeschichte die Heilung eines τυφλὸς ἐκ γενετῆς (V. 1) erzählt, so erzählt sie, wie aus einem im übertragenen Sinne „Nicht-Sehenden“ ein „Sehender“ wurde - und „Sehende“ zu „Blinden“ wurden (τυφλοὶ γενέσθαι, V. 39). In dieser unsichtbaren, gleichwohl realen Dimension des Wunders *Jesu* liegt die eigentliche Unvergleichlichkeit seiner σημεῖα, die sich in der sichtbaren Seite (nicht zuletzt auch in der *einzigartigen* Größe des Wunders, s. V. 32!) äußert und auf welche diese hinweist.

Zweifelsohne nimmt V. 39 Bezug auf die nochmalige Begegnung Jesu mit dem Geheilten 9,35-38 und qualifiziert diesen Vorgang als das „Sehend“-Werden eines „Nichtsehenden“. Denn wie die Frage

„Und wer ist es denn,
damit ich (von nun an) an ihn glaube?“ (V. 36)

zeigt, fehlt dem Blindgeborenen trotz seiner radikalen Offenheit gegenüber dem Wundertäter immer noch die grundlegende religiöse Erkenntnis, eben das „Sehen“ im übertragenen Sinn: Er kennt den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου noch nicht - obwohl er ihn bereits (physisch!) gesehen hat (V. 37a). Erst jetzt „öffnet“ Jesus ihm die Augen und macht ihn „sehend“,

indem er sich als Menschensohn offenbart („...und der mit dir spricht, jener ist es!“, V. 37b):

Er sprach: „Ich glaube, Herr!“,
und fiel vor ihm (sc. dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Jesus)
auf die Knie. (V. 38)

Ist damit der einst im doppelten Sinne Nichtsehende durch Offenbarungsempfang nun auch zu einem „Sehenden“ geworden, so wird damit die anfangs erklärte Absicht Jesu verwirklicht, „in ihm“ (sc. dem Blindgeborenen) die ἔργα Gottes - d.h. seine Heilsgabe bzw. sein Gericht durch Jesus, den *Menschensohn*; vgl. 5,26f - zu offenbaren (V. 3).¹⁶⁰

Erst durch solches zweifaches Sehendmachen - als Wundertäter und als Offenbarer - wirkt Jesus seinem irdischen Auftrag gemäß als das φῶς τοῦ κόσμου (V. 5), das den Nachfolgenden aus der σκοτία reißt und ihm das φῶς τῆς ζωῆς - die lebensstiftende Wahrheit des Glaubens - mitteilt (8,12).¹⁶¹

Dementsprechend wird die Zeit der irdischen Anwesenheit und οἰκτιρῶν-Wirksamkeit Jesu als „Tag“ jener nach seinem Tode wieder hereinbrechenden „Nacht, in der niemand wirken kann“ (V. 4), gegenübergestellt. Da die Todesstunde Jesu nahe-rückt, drängt die Zeit, die „Werke“ dessen zu tun, der ihn gesandt hat.

Daß dabei mit den ἔργα nicht nur an die von Jesus vollbrachten miraculösen „Zeichen“ gedacht ist, sondern an das umfassende Heilswerk des „Sehendmachens“, das nach Jesu „Erhöhung“ *der Paraklet und die von ihm geleiteten Jünger* weiterführen, zeigen die zwei überraschenden, aber bewußt anachronistischen „Wir“ V. 4.31 (s.a. V. 27!). Sie deuten im Verein mit anderen darstellerischen Details darauf hin, daß in Jesu Blindenheilung das eschatologische Geschehen der *christlichen Taufe* vorgebildet ist: Neben den oben erwähnten Erzählzügen¹⁶² weisen in diese Richtung auch der ausdrückliche Hinweis auf den Sinn des hebräischen Namens „Siloah“ = ὁ ἀπεσταλμένος (V. 7; der Blindgeborene soll demnach *in „dem Gesandten“* - eine johanneische Chiffre für Christus! - baden)¹⁶³ sowie der zu Beginn (V. 1) und Ende der Szene (V. 41) deutlich markierte Aspekt

¹⁶⁰ Das ἐν αὐτῷ V. 3 ist also bewußt doppelsinnig: es meint einmal im Blick auf das Mirakel der Blindenheilung, daß *durch ihn* die „Werke Gottes“ offenbart, d.h. für alle sichtbar gemacht werden sollen (vgl. 9,16b. 30-33), und zum anderen sollen *in ihm* die „Werke Gottes“ offenbart werden, womit der innere Akt des Offenbarungsempfangs (9,35-38), das „Sehen“ des Nichtsehenden gemeint ist.

¹⁶¹ Vgl. dazu auch 12,34-36. 46 sowie insbesondere 1,4-10.

¹⁶² S. den Zusammenhang von νίπτειν und βλέπειν in V. 7 und v.a. auch in den Antworten des Blindgeborenen auf die „Wie“-Frage bezüglich der Heilung VV. 11. 15b (dazu s. auch oben unter B. 3.4.2) - eine Frage, die interessanterweise auch als Frage nach dem „Wie“ des μαθητῆς γενέσθαι verstanden werden konnte (V. 27!).

¹⁶³ Vgl. Rm 6,3: ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. - Der Teich Siloah wird u.a. von Josephus (z.B. Bell. II 340; Bell V 252) und den Rabbinen bezeugt. Zur joh. Übersetzung resp. (christologischen) Deutung des Namens שִׁלּוּחַ/שִׁלּוּחַ mit ὁ ἀπεσταλμένος s. BILLERBECK II 530. - Im Blick auf die hintergründige Taufthematik bei Johannes ist sehr bemerkenswert, daß die Rabbinen dem Wasser des Siloah besondere, (rituell) reinigende Wirkung zuschrieben, ja daß offenbar der Siloah geradezu ein traditioneller, hervorragender Ort ritueller Reinigung war: „Wenn ein Mensch ein Kriechtier in seiner Hand hat, so erlangt er, auch wenn er in den Wassern des Siloah oder in den Urwassern der Schöpfung ein Tauchbad nähme, in Ewigkeit keine Reinheit; wirft er es aber aus seiner Hand fort, so wird er alsbald rein“ (pTa'anith 2, 75a, 59, zit. nach BILLERBECK II 533). Das Bad im Siloah/„der Gesandte“ (johanneisch: = Jesus!) hat eben noch in ganz anderer Hinsicht „reinigende“ Wirkung als der traditionelle Ort ritueller Waschungen - macht *dieses* Bad

der Sündenvergebung (s.u.), aber auch die urchristliche Auffassung der Taufe als ein φωτίζεσθαι (Hebr. 6,4; 10,32).¹⁶⁴

Bezeichnenderweise handelt es sich bei dem Kranken nicht einfach um einen Blinden (vgl. Mk 10,46-52 parr; Mt 9,27-31), sondern um einen τυφλὸς ἐκ γενετῆς (V. 1), also ausdrücklich *nicht* um einen Erblindeten, der einst „sehen“ konnte. Hier wird offenbar nicht nur die Schwere des physischen Gebrechens herausgestellt, sondern auch eine bildliche Charakterisierung dieses ἀνθρώπος gegeben: er war von Geburt an bar der wahren, erlösenden Erkenntnis, des „Lichtes“ gewesen, so daß der Blinde zum Symbol des unerlösten Menschen vor der Offenbarung Jesu schlechthin wird.¹⁶⁵

Damit wird zugleich die in V. 39 (κρίμα) ausdrücklich angesprochene *eschatologische* Heilsdimension der Selbstoffenbarung Jesu, die Gabe des Heils bzw. das Kommen des Gerichts vorbereitet. - Jesus bringt nicht eine weitere religiöse Erkenntnis zusätzlich zu den bisherigen, durch Mose vermittelten Offenbarungen Gottes (νόμος) in die Welt, sondern die heilschaffende ἀλήθεια, welche χάρις in Form der Fleischwerdung des λόγος und der unvermittelten Selbstoffenbarungen des φωτός (σημεῖα *und* ῥήματα) ist, s. 1,1-14.17f. Entsprechend analogielos sind seine (Wunder-)Taten: „ἐκ τοῦ αἰῶνος hat man nicht vernommen, daß einem Blindgeborenen die Augen geöffnet wurden!“ (V. 32). Hierin liegt nicht nur ein betonter Hinweis auf die Einmaligkeit dieser Wundertat *in* der Welt, sondern damit auch auf das Wunder als ein Geschehen, daß an der Grenze dieser Weltzeit zur „Ewigkeit“¹⁶⁶ steht und also das Eschaton markiert. Dieses eschatologische Grenzmotiv wird auch durch den anstoßerregenden Widerspruch zur religiösen Tradition, hier: zum Sabbatgebot, betont (V. 14). Wer aber gegenüber Jesus und dem sich durch ihn Ereignenden an seinen bisherigen Auffassungen festhält, sich angesichts und trotz der „Zeichen“ auf das Gesetz (Sabbatgebot) zurückzieht (s. V. 16a), für den bekommt Jesu

doch den Menschen ganz und endgültig „rein“ resp. „heil“. (Eine ähnliche hintersinnige Bezugnahme auf einen Ort traditioneller Heiligkeit begegnete im vierten Evangelium bereits bei der Heilung am Teich „Bethesda“ in Kap. 5, wobei dort das Motiv der Überbietung des traditionellen Ortes [resp. der traditionellen Vermittlung] des Heiles durch *Jesu* und *sein* „Heilen“ besonders stark herausgearbeitet ist, s. dazu oben S. 148. 155f d.A.).

¹⁶⁴ S. dazu CULLMANN, Gottesdienst 98f; bei Justin (Apol. 61,12) ist φωτισμός terminus technicus für Taufe (vgl. CONZELMANN, ThWNT IX 349). - Anders als aus der hintergründigen Taufthematik scheint mir ein befriedigendes Verständnis des „Wir“ in V. 4 (zum Problem s. SCHNEIDER, Komm. 188) nicht möglich; es schließt eindeutig die Jünger mit Jesus zusammen zu einer *in der folgenden Blindenheilung sich konkret ereignenden* Einheit des „Wirkens der ἔργα τοῦ θεοῦ“: sie nehmen als Augenzeugen an Jesu zeitlich begrenztem Wirken als Wundertäter teil („... solange es Tag ist“), aber *in* diesem bestimmten zeitlich begrenzten Geschehen haben sie bereits in einer hintergründig anderen Weise am „Wirken der Werke Gottes“ teil, so wahr hier nicht nur ein isoliertes Mirakel „Blindenheilung“, sondern die Manifestation eschatologischen Heils geschieht. Es wird dem „Wir“ V. 4 nicht gerecht, wenn man es von der bestimmten Sprechsituation (s. die Anfrage der Jünger V. 2 im Blick auf die konkrete Notlage V. 1) isoliert und ausschließlich in einem übertragene Sinn mit Jesu ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ (welches hier doch im *mit Jesu Worten* VV. 3-5 eingeleiteten „Zeichen“ konkrete Gestalt gewinnt!) verbindet, wie es SCHNACKENBURG (Komm. IV/2 306f) und BECKER (Komm. 4/1 318) tun. Die textkritische Auflösung des Problems bei BULTMANN (Komm. 251 A. 9) setzt sich über die besten Textzeugen sowie über die Priorität der lectio difficilior hinweg.

¹⁶⁵ Ebenso STRATHMANN, Komm. 161.

¹⁶⁶ Das von Johannes vergleichsweise häufig gebrauchte αἰών bedeutet sonst immer „Ewigkeit“ im Sinne grenzenloser Dauer, z.B. von „Nicht-mehr-Dürsten“ 4,14; von „Leben“ 6,51. 58 = ζωὴ αἰώνιος (5,24. 39; 6,27 u.ö.); von der Anwesenheit des Christus 12,34 u.a.

Heilsmission allerdings den Charakter des endzeitlichen Gerichts. Er verkehrt Jesu ἔργον, das „Sehend“-Machen, in sein Gegenteil; und so werden die „Sehenden“ - eben indem sie aus dem Gesehenen nicht die nächstliegenden Konsequenzen ziehen - aus eigener Schuld zu „Blinden“ (V. 39).

Es spannt sich also wieder nicht nur ein dramatischer, sondern auch ein thematischer Bogen von 9,1 bis 9,41 (vgl. auch 2,1-11; 4,46-54 u.a.).

b) Das „Wie“: Heil durch Annahme der Offenbarung (βλέπειν) infolge der Stellungnahme zum Wundertäter Jesus (πιστεύειν)

Nun ist es die Besonderheit der Blindenheilung in Kap. 9, daß mit dem „Was“ des sich im σημεῖον Ereignenden (das doppelte „Sehendwerden“) auch eindrücklich das „Wie“ beschrieben wird. Dabei liegt in der Wundergeschichte der Schwerpunkt nicht auf den allgemeinen Voraussetzungen seitens Gottes und dem konkreten Anbieten des Heils durch seinen Gesandten Jesus.¹⁶⁷ Im Zentrum der Darstellung stehen vielmehr die *Reaktionen der beteiligten Menschen* auf das Wunder, d.h. auf den Wundertäter, *in denen diese zu „Sehenden“ bzw. „Blinden“ werden*. Denn neben der *Ermöglichung* des Heils durch Gott, der Jesus in die Welt sandte, bedarf es der *Annahme* des Heils seitens des Menschen, die im unbedingten Vertrauen auf den gottgesandten Erlöser und im Glauben an die durch ihn verkündete Erlösung besteht. Erst dadurch wird das von Gott intendierte, aber nicht über den Menschen verfügte Heil, die ζωή, *Wirklichkeit* (5,24).

Die Auseinandersetzung der Pharisäer untereinander und mit dem Geheilten zeigt deutlich, daß Glaube an Jesus und damit Heil oder Gericht menschlicherseits nicht von theologisch-intellektuellen Voraussetzungen (bisheriges „Sehen“ in Form der Kenntnis und Befolgung der Tora) abhängt, denn die göttliche Bestätigung Jesu durch die „Zeichen“ ist weder zu übersehen noch zu bestreiten. Die Frage ist vielmehr, ob der einzelne mit existentieller Bereitschaft und Ernsthaftigkeit auf diese einzigartigen Wunder reagiert oder nicht.

Dabei spielt das Motiv des *Sabbatbruchs* eine erhebliche Rolle, weil es die Entscheidung zuspitzt auf die Alternative „Jesus oder Gesetz“. Die massiven „Zeichen“ zielen auf eine ungeteilte Offenheit gegenüber dem absolut Neuen, der Bekanntgabe des *endgültigen und vollständigen Wollens und Tuns Gottes durch Jesus*. Die Begegnung mit dem *σημεῖα vollbringenden* Jesus macht das bisherige „Wissen“ über Gott zweifelhaft, ja stellt es prinzipiell in Frage. So bleiben im Grunde nur zwei Möglichkeiten: ungeteiltes πιστεύειν an Jesus und damit an seine Verkündigung als παρὰ θεοῦ (17b.25.30-33), oder

¹⁶⁷ Dies wird vor allem im Prolog und in den Offenbarungsreden (z.B. 3,14-21; 5,19ff; 6,32ff) dargelegt und hier - inkl. der Heilung selbst VV. 6f! - nur kurz angesprochen (Jesus muß die ihm *vom sendenden Vater aufgetragenen ἔργα tun*, V. 4; *er* ist das „Licht der Welt“; dementsprechend geht die *Heilung* ganz auf seine Initiative zurück (V. 6f), wie auch das Wiedersehen mit der (Selbst-)Offenbarung VV. 35-38; das Wunder hat in seiner Großartigkeit *allgemeine Legitimationskraft*, VV. 31-33. 16b).

grundsätzliche Ablehnung vom sicheren Standpunkt der Tradition aus, wobei das Wunder als unübersehbares „Zeichen“ ignoriert und als Sabbatbruch verurteilt werden muß (16a.18f.24.28f).

Die erste Möglichkeit wird am Verhalten des Geheilten anschaulich. Er befolgt den Befehl Jesu (9,7; vgl. 4,50). Er verheimlicht weder Tatsache (9,9.25) noch Art und Weise seiner Heilung (9,11.15b.27 [indirekt]) noch die Identität des Wundertäters (9,11.15b.27) - im Gegensatz zu ausweichenden Verhaltensweisen anderer Personen (9,9b.16b.20f); dabei gewinnen diese unterschiedlichen Verhaltensweisen ihr eigentümliches Profil erst auf dem Hintergrund des 9,22 kurz angemerkten, Furcht auslösenden Beschlusses „der Juden“. Ja er scheut sich auch vor den überlegenen Gegnern nicht, seine positive Ansicht über den Wundertäter auszusprechen (V. 17) und sich als „sein Jünger“ zu bekennen (V. 27). Er läßt sich selbst im Verhör nicht einschüchtern, hält gegen alle Drohungen (VV. 22f.24) und Einwände (VV. 28f) seitens der „Sehenden“ am Wunder fest (VV. 25.27) und bringt es schließlich in seiner Einzigartigkeit und als offensichtliche Gottestat gegen diese Einwände ausdrücklich zur Geltung (VV. 30-33). Er weicht in alldem der drohenden Konsequenz, aus der religiösen und sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, nicht aus (V. 34) und wird dadurch zum *Typ* des radikal Glaubenden und unerschrockenen Bekenners. - So ist dieser Mann gewissermaßen durch das „Zeichen“ vorbereitet auf die Offenbarung Jesu 9,37, wie seine vertrauensvolle Frage V. 36 zeigt. Er kann nun Jesu (Selbstoffenbarungs-)Wort annehmen, an ihn als den „Menschensohn“ glauben und ihn bekennen in Wort und Tat (V. 38) - eben darin erweist er sich erst im tieferen Sinn als ein „Sehender“ (s. V. 39).

Die andere, negative Möglichkeit wird an den Pharisäern demonstriert. Bereits von ihrer beruflichen Stellung als theologische und (jedenfalls nach dieser Erzählung) politische Instanz her sind sie dem Bestehenden und bisher Gültigen verbunden, zu welchem der absolute Offenbarungsanspruch und die „Zeichen“ Jesu (zuma die *Sabbatheilungen*) vordergründig quer stehen. Zunächst aber fällt ihre Reaktion auf die Blindenheilung zwiespältig aus: während für eine Gruppe aus dem Gegensatz zum νόμος (hier: Sabbatgebot) unmittelbar folgt, daß Jesus nicht „von Gott“ (V. 16a) bzw. ein „sündiger Mensch“ (V. 24) ist, kann ein anderer Teil nicht umhin, die Inkongruenz dieses Urteils mit „derartigen Zeichen“ festzustellen (V. 16b). Allerdings zieht diese Gruppe nicht den positiven Schluß, daß Jesus aufgrund der „Zeichen“ παρὰ θεοῦ ist; sie vermeidet offenbar alle Konsequenzen aus ihrem Einwand. So setzt sich das negative Urteil im folgenden als die für die Pharisäer charakteristische Stellungnahme durch (vgl. 7,50-52). - Zunächst verweigern sie dem Tatbestand des Wunders den Glauben (V. 18) und suchen - nicht ohne entsprechenden Druck auszuüben - bei den Verwandten eine für sie günstige Auskunft einzuholen (s. VV. 19-23). Nachdem das mißlingt, wird der Geheilte selbst als entscheidender (und unterschiedener) Zeuge des σημείου Jesu zum Verhör zitiert, welches nun von vornherein unter negativem Vorzeichen steht: „Wir wissen, daß dieser ein sündiger Mensch ist!“ (V. 24; vgl. V. 16a). Und noch einmal bildet die Berufung auf das eigene theologische Wissen den Grund für die Ablehnung Jesu und seines Jüngers: „Wir wissen, daß mit Mose Gott gesprochen hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist.“ (V. 29; vgl. 7,27.48f; 12,34). Dahinter steht das religiöse Selbstbewußtsein der Mosejünger (V. 28) bzw. der „Sehenden“ (VV. 40f), die sich von einem einfachen, zudem so offenkundig religiöser Dignität ermangelnden Mann aus dem Volk (V. 34b; vgl. 7,48) nicht belehren lassen können und wollen (V. 37c) - obwohl er sachlich prinzipiell nichts anderes äußert als das, was eine pharisäische Partei bereits V. 16b selbst zu bedenken gab!¹⁶⁸ Kommt damit eine das „Zei-

¹⁶⁸ Zu Parallele und Differenz zwischen 9,30-33 und 9,16b vgl. oben S. 179f d.A. - Die Ironie dieser Parallelität und damit der Verurteilung V. 34d („und sie stießen ihn hinaus“ -

chen“ absichtlich ignorierende Verslossenheit gegenüber Jesus klar zum Vorschein¹⁶⁹, so erweist der anschließende Gewaltakt des Synagogausschlusses V. 34d einerseits die Radikalität ihrer Ablehnung, andererseits zeigt sich daran, welch große Gefahr dieser Zeuge für sie darstellt, und d.h. wie groß die - von ihm nur noch einmal explizierte - Legitimation Jesu durch die *σημεία* ist. Jedoch, die „Sehenden“ *wollen* nicht sehen, und so werden sie „blind“ (V. 39) - aus eigener Schuld, weil sie aufgrund ihres intakten Sehvermögens anders auf das „Zeichen“ hätten reagieren *müssen* (V. 41).

Auf dem Hintergrund des (Gerichts)Themas „Sehendemachen“ tritt deutlich zutage, daß die Dramatik der Szene nicht nur in die erneute Begegnung des Wundertäters mit dem Geheilten 9,35-38 einmündet, von welcher der Gerichtsspruch 9,39 mit dem Einwand der Pharisäer 9,40f zu trennen wäre.¹⁷⁰ Vielmehr mündet die diese Wundergeschichte bestimmende Dramatik: die Entwicklung der *existentiellen* Reaktionen auf das *σημείον*, in die *Entscheidung über Heil und Gericht* ein, wie sie sich jeweils gegenüber dem Wundertäter als Offenbarer im Schlußabschnitt 9,35-41 manifestiert. Wer durch das Wunder zu der radikalen glaubenden Offenheit des Blindgeborenen angestoßen wird, gerät nicht nur in Konflikt mit der Umgebung, sondern kann, ja wird vom Offenbarer „sehend“ gemacht werden (9,35-38). Wer sich dem überzeugenden Wunder verschließt, will und kann auch nicht mehr vom Offenbarer angesprochen, sondern nur noch über sein selbstverschuldetes Gericht („Blindwerden“) aufgeklärt werden (9,39-41).

Somit stehen mirakulöse und symbolische Ebene in unauflöslichem, sachlichem wie literarischem Wechselverhältnis: das Wunder wird in seinem sichtbaren Hinausgehen über die traditionelle Auffassung von Mensch und

sowohl aus dem Versammlungsraum wie aus der religiös-sozialen Gemeinschaft überhaupt) wird gesteigert durch die vollstes Bewußtsein eigener religiöser Integrität ausdrückende Frage V. 40, die eben als Ausdruck *solchen* Selbstbewußtseins und damit der Verslossenheit gegenüber Jesus die *Selbstverurteilung* darstellt (V. 41)!

¹⁶⁹ Eine Erfahrung der johanneischen Gemeinde, die deutlich auch aus der Klage 3,11 spricht: „Was wir *wissen*, reden wir (vgl. 9,31!), und was wir *gesehen haben* (u.a. die *σημεία*), bezeugen wir (vgl. 9,11. 15b. 25. 27. 32); *doch unser Zeugnis nehmt ihr nicht an*.“

¹⁷⁰ Gegen Bultmanns, in neuerer Zeit wieder von Haenchen vertretene Ansicht, die Wundergeschichte bis 9,38 gehe mit geringfügigen Änderungen auf eine *schriftliche Quelle* zurück (HAENCHEN, Komm. 382: „kunstvoll aufgebaute Vorlage fast ohne bearbeitende Zusätze“), während (u.a.) 9,39-41 vom *Evangelisten* hinzugesetzt seien (BULTMANN, Komm. 250; HAENCHEN a.a.O.). - Einleuchtender wäre es schon, die literarkritische Schere zwischen 9,34 und 9,35 anzusetzen (wie BECKER, Komm. 4/1 315), insofern ja 9,35-41 von 9,39 her eine Einheit bilden. Doch erst die Kombination der jeweiligen Einsichten führt zu einem befriedigendem Ergebnis, insofern in der Tat (mit Bultmann) VV. 35-38 kaum von 9,1-34 zu trennen sind, aber eben auch nicht (mit Becker) von VV. 39-41! Tatsächlich ist die relative Einheit 9,35-41 erst die Sequenz, welche sowohl im Blick auf die *vordergründige* Dramatik wie hinsichtlich der *hintergründigen* Dimension („Ich bin das Licht der Welt.“ V. 5; ihr korrespondiert die explizite Selbstoffenbarung des Menschensohnes V. 37 und seine spezifische richterliche Betätigung in V. 39) den sachgemäßen Abschluß der durch und durch johanneischen „Zeichen“-Geschichte 9,1-41 darstellt.

Gott zum Anstoß und eröffnet - gerade in seiner Materialität und Größe - die unsichtbare, eschatologische Realität von Heil und Gericht in Glaube und Unglaube gegenüber *diesem* Wundertäter.

6.2.2 Sündenvergebung

Wird in Kap. 9 vor allem die *Rolle des Menschen bei der Verwirklichung des Heils* durch Annahme der (Selbst-)Offenbarung Jesu im Bild des „Sehend“-Werdens profiliert, so enthält die *solches* Ereignis darstellende Wundergeschichte sachnotwendig auch solche Momente, die das sich manifestierende *Heil selbst* ausdrücken.

In der Tat fehlt es diesbezüglich nicht an präzisierenden Hinweisen. Zum einen kommt die eschatologische Wirklichkeit des Heils ganz allgemein in der betonten *Einzigartigkeit* des sichtbaren Wundergeschehens zum Ausdruck: ἐκ τοῦ αἰῶνος ist nicht vernommen worden, daß einem τυφλὸς γεγεννημένος die Augen geöffnet wurden (V. 32). Zum anderen aber ist das hier Ereignis gewordene Heil in spezifischer Weise durch den Aspekt der *Sündenvergebung*¹⁷¹ charakterisiert, welche dem Geheilten nach VV. 39.41 im „Sehend“-Werden (s. VV. 38f) zuteil geworden ist.

Am Ende der abschließenden Begegnungsszenen ist in V. 41 zweimal von ἁμαρτία die Rede. Hier bezeichnet „Sünde“ konkret den Unglauben angesichts der evidenten, sichtbaren Ausweise Jesu, der „Zeichen“:

„Wäret ihr Blinde, dann hättet ihr keine ἁμαρτία...“

weil ja in diesem Fall das Wunder als Erweis des „Von-Gott“-Seins Jesu ihnen nicht wahrnehmbar gewesen wäre. „Sünde“ ist jedoch das, was den Menschen *grundsätzlich* als Weltwesen im Gegenüber zu Gott charakterisiert und ihn dem göttlichen Gericht (κρίσις) anheimfallen läßt. Tatsächlich manifestiert sich die κρίσις in der ungläubigen Haltung gegenüber Jesus, dem - eben durch die „Zeichen“ ausgewiesenen - heilbringenden Gesandten Gottes (s. 12,46-48). Erst von daher wird die Antwort Jesu V. 41 auf die durch den κρίμα-Spruch V. 39 angestoßene Frage der Pharisäer ganz verständlich:

„...nun aber sagt ihr (selbst): ‚Wir sehen.‘
Ἐντε ἁμαρτία bleibt.“

Die auch bei den um Befolgung des Gesetzes bemühten religiösen Führern vorhandene *grundsätzliche ἁμαρτία* „bleibt“, weil sie nun auch noch die *konkrete ἁμαρτία* des Unglaubens trotz der „Zeichen“ begangen haben, zumal sie sich V. 40 ja selbst allzu deutlich als „Sehende“ - Jesus rekurriert V. 41b allerdings ironischerweise nur noch auf ihr *physisches* Sehvermögen (vgl. V. 41a)! - bezeichnet haben. Solcher Unglaube angesichts und trotz der Wunder Jesu ist aber nach 15,24 *die ἁμαρτία* schlechthin, die *allein* eschatologisch relevante Sünde! Das „Bleiben“ ihrer Sünde umschreibt also das „Gericht“, dessen *Ein-*

¹⁷¹ Eben dieser eschatologische Aspekt des Wunders Jesu wurde auch in der ersten Sabbatheilung am Teich Bethesda 5,1ff angedeutet (s. 5,14; dazu oben S. 153f d.A.)

treffen das paradoxe, vielschichtige *χρίμα*-Wort V. 39 zum Ausdruck bringt, indem es als unumgängliche Konsequenz des - speziell in den σημεία! - zu Glauben und Unglauben herausfordernden *Gekommenseins* Jesu bezeichnet wird.¹⁷²

Im Kontext des Gerichtsspruches V. 39 mit seinem besonderen Bezug auf 9,35-38 und 9,8-34 besagt demnach Jesu Antwort V. 41 nicht allein, daß das τυφλὸς γενέσθαι der „Sehenden“ (hier: der Pharisäer) das endzeitliche Gericht in der Weise des „Bleibens“ ihrer ἀμαρτία bedeutet, sondern umgekehrt auch, daß analog das „Sehend“-Werden des Blinden (s. 9,35-38) das eschatologische Heil im Sinne des *Freispruches von der ἀμαρτία* impliziert.

Tatsächlich wird das Thema der ἀμαρτία (und damit zusammenhängend des Heils/Gerichts) nicht erst in den gewichtigen Abschlußversen der Wundergeschichte angesprochen. Schon in der auffällig breiten Exposition VV. 1-5 mit ihren hintergründigen Vorausdeutungen steht die Frage menschlicher Sünde im Mittelpunkt.

In V. 2 stellen die Jünger im Blick auf den Blindgeborenen die Frage nach dem dieses Gebrechen verursachenden ἀμαρτάνειν, genauer: nach dem Subjekt solchen Sündigens:

„Wer sündigte, dieser oder seine Eltern,
so daß er blind geboren wurde?“

Wenn Jesus auf den ersten Blick nur in V. 3a auf diese Frage eingeht („Weder dieser sündigte [ἀμαρτάνειν] noch seine Eltern“), so läßt doch der szenische Zusammenhang erwarten, daß auch VV. 3b-5 als Antwort auf die Frage V. 2 bezogen sind - jedenfalls doch wohl nach Meinung des so die Antwort gestaltenden Evangelisten! Dies ist nun auch wirklich der Fall, insofern erstens 9,4f eine Erläuterung zum ἔργα τοῦ θεοῦ φανεροῦσθαι V. 3b darstellt. Zweitens aber enthält tatsächlich erst der ganze V. 3 den Kern der Antwort Jesu, indem die Ursache des Gebrechens einmal negativ

„Weder dieser sündigte noch sein Eltern...“ (3a)

und einmal positiv durch die überraschende Angabe eines Zweckes dieses Krankheits

„..., sondern (!) damit die ‚Werke Gottes‘
in ihm offenbart werden.“ (3b)

bestimmt wird. Die Aussagen beziehen sich konkret auf diesen Fall und das an ihm zu vollbringende Werk Jesu: *Dieser* Mann ist nicht aufgrund menschlicher ἀμαρτία blind zur Welt gekommen, sondern sein Gebrechen geht auf Gott selbst zurück, damit ἐν αὐτῷ Gottes Werke („Sehend“-Machen!) offenbart werden können¹⁷³ - eben durch das folgende

¹⁷² In diesem Kontext ist es ganz deutlich, daß das ἵνα ... οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται V. 39c nicht mehr wie V. 39b (auch) den *intendierten Zweck*, sondern (nur noch) das *tatsächliche Resultat* von Jesu In-diese-Welt-Gekommenseins meint, welches oft - und einmal mehr auch im Kap. 9 dargestellten Geschehen - den genauen Gegensatz zu seiner eigenen Absicht als ζωή-Bringer (s. 3,16) darstellt. Jesus ist als der eschatologische Gesandte Gottes sehr wohl εἰς χρίμα „in diese Welt“ gekommen (V. 39a), aber eben nicht in der Absicht, den κόσμος zu richten, sondern um ihn zu *erlösen* (s. 3,17; 12,47b!).

¹⁷³ Ähnlich in 11,4 (s. BULTMANN, Komm. 251). - Keineswegs enthält also 9,3-5 eine grundsätzliche Aufhebung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (so STRATHMANN, Komm. 157: „... lehnt er beide von den Jüngern erwogenen Alternativen und damit die ganze Be-

σημείον seines Gesandten und die daran geknüpfte bzw. darin bewirkte „Heilung“ im tieferen Sinn, die im πιστεύειν V. 38 schon empfangene und im Unglauben schon zurückgewiesene Sündenvergebung (s. VV. 39.41!). Allein im Rahmen dieses göttlichen Heilsplanes ist Jesus auf Erden tätig, gerade so aber *muß* er auch die ἔργα des ihn Sendenden „wirken“ (V. 4a) - je einzeln als bestimmte demonstrative Wundertaten und endzeitliche Heilstaten, und in ihrer Gesamtheit als Vollzug des in der „Erhöhung“ gipfelnden Heilswerkes.¹⁷⁴ Aber die Möglichkeit dieses Wirkens Jesu („Tag“) ist zeitlich begrenzt, „Erhöhung“ und „Weggang zum Vater“ („Nacht“) rücken näher (V. 4b). Nur während seines irdischen Aufenthalts ist Jesus in der bestimmten Weise als „Zeichen“täter φῶς τοῦ κόσμου (V. 5): *allen* ἀνθρώποι *scheinendes und wahrnehmbares „Licht“*.

So sind Anfang und Ende der Wundergeschichte 9,1-41 durch das Thema „Sünde“ (bzw. Sündenvergebung) aufeinander bezogen; die thematische inclusio verweist auf den besonderen Charakter dieses Wunders, womit sie das Eigentümliche des (Wunder-)Tuns *Jesu* ins Blickfeld rückt.¹⁷⁵

Wie nun allerdings Jesu Antwort V.V. 3-5 deutlich macht, stellt die wunderbare Heilung nicht die Aufhebung von *bestimmter*, das körperliche Gebrechen verursachender ἀμαρτία dar (wie Mk 2,1-12), da dieser Fall ausdrücklich ausgeschlossen wird (V. 3a). Dann aber muß sich in der Blindenheilung die Vergabung der *grundsätzlichen Sünde* ereignen, die für *alle*

trachtungsweise überhaupt ab“), wie schon Jesu Appell an den Geheilten 5,14 („Sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht Schlimmeres widerfahre.“) zeigt. Allerdings wird bereits von dieser Parallele her deutlich, daß Johannes das Verhältnis von Tun und Ergehen nicht als einen *geschichtsimmanenten* Zusammenhang auffaßt und darstellt, sondern als Korrelation von *irdischem* „Tun“ (hier speziell: Glauben, Bekennen!) und *eschatologischem* Ergehen (Sündenvergebung, Heil).

¹⁷⁴ So erinnert die Motivierung der Wundertat (und des Gebrechens des Mannes!) an Ton und Haltung von 2,4; 6,6f; 11,4: Die für eine äußerlich anschauliche Dramatik bedeutsamen *psychologischen* Implikationen sind in all diesen Fällen gleich absurd, was den positiven Effekt hat, den Leser auf die *Tiefendimension* des Handelns Jesu und damit auf das Wesen seiner Person zu stoßen.

¹⁷⁵ Auch CULLMANN weist auf die „Tatsache“ hin, „daß von Anfang der Erzählung an die Blindheit des Geheilten unter dem Gesichtswinkel der Sünde gesehen wird“ (Gottesdienst 99). Allerdings ist dies nicht bloß ein *Hinweis* auf das eigentliche Thema, sondern bereits ein *Element der literarischen Gestaltung* des hintergründigen Themas selbst eben in Form einer *Jesus-Wundergeschichte*. Entsprechend ist auch Cullmanns Bestimmung des hintergründigen Themas (Taufe) zu eng, denn die *ganze* Wundergeschichte stellt *Jesu* Wunder als *eschatologisches Drama*, als Manifestation endzeitlichen Heils („Sehend“-Werden) und Unheils („Blind“-Werden) dar. In dieser Darstellung ist das Taufmotiv nur ein Element neben anderen (z.B. das Motiv des „Bekennens“ in einer Situation der Verfolgung [V. 22!], das Motiv der *Konstitution von Sünde* in der Ablehnung *dieses* Wundertäters). Das hintergründige Thema aber ist - wie eben die Einfassung der Wundergeschichte in die ἀμαρτία-Thematik durch V. 2 und V. 41 zeigt - die *Sündenvergebung* (bzw. negativ: das „Bleiben“ der Sünde).

Im allgemeinen wird den zahlreichen Anspielungen auf die Taufe in Kap. 9 nicht nachgegangen (s. BULTMANN, Komm. 253; SCHULZ, Komm. 142f u.a.) bzw. werden sie ausdrücklich bestritten (vgl. aber die ausführliche Diskussion bei SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 325-328) - wohl, weil sie jeweils für sich und nicht, wie es der literarische Charakter der Darstellung gebietet, im Zusammenhang betrachtet werden.

„Menschen“ (einschließlich der gesetzestreuen Pharisäer, s. V. 41b) als ἐκ τῶν κάτω bzw. ἐκ τοῦτου τοῦ κόσμου (8,23; vgl. V. 39a) charakteristisch ist und sie auf Jesus als den Heilbringer angewiesen sein läßt.

Wie bereits erwähnt, läßt die Charakterisierung als ἄνθρωπος „blind“ ἐκ γενετῆς (V. 1) den Kranken zum *Bild des sündigen und erlösungsbedürftigen Menschen schlechthin* werden, welcher aufgrund der einzigartigen Wundertat (s. VV. 32f) zum πιστεύειν an den „Menschensohn“ (VV. 35-38) als zum „Sehen“ (s. V. 39), und d.h.: zum Freispruch von seiner ἀμαρτία (s. V. 41) gelangen kann und in diesem Fall auch wirklich gelangte, so wahr er seine physische Sehkraft wiedererlangte.

Von daher bekommen auch jene Züge der Darstellung ihren guten Sinn, welche die Blindenheilung als ein Bild der *Taufe* kenntlich machen und bereits unter dem Gesichtspunkt des „Sehend“-Werdens angesprochen wurden:

1. der vordergründig unpassende Plural in V. 4 („Wir müssen die ἔργα τοῦ θεοῦ wirken...“);
2. das die Sehkraft vermittelnde Heilbad im ἀπεσταλμένος (V. 7; vgl. die Bezeichnung Gottes als ὁ πέμψας [sc. Ἰησοῦν] in V. 4 - eine überdies auch sonst im Johannesevangelium häufig begegnende, geradezu formelhafte Umschreibung für Gott!¹⁷⁶);
3. der - durch die immer wieder verhandelten „Wie“-Frage eigens betonte - Zusammenhang von βλέπειν und βλέπειν (VV. 7.11.15);
4. der merkwürdige Erzählzug, daß in der Debatte zwischen Pharisäern und Geheilten die Frage nach dem „Wie“ der *Heilung* mit der Frage nach dem „Wie“ des Jüngerwerdens (!) gleichgesetzt wird (V. 27), damit zusammenhängend
5. das anachronistische Gegenüber von Mosejüngern und „Jüngern von jenem[sc. Jesus]“ VV. 28f, sowie
6. überhaupt das Gesamtbild des „Sehend“-Werdens (eben: eines ἀνθρώπου τυφλὸς ἐκ γενετῆς V. 1) bzw. des „Wirkens“ des φῶς τοῦ κόσμου (s. VV. 4f).

Denn die in all diesen Zügen angedeutete Taufe als der - überaus folgenreiche - Eintritt in die christliche Gemeinde beinhaltet nicht nur seit jeher in der Christenheit allgemein¹⁷⁷, sondern speziell auch bei Johannes das mit dem Empfang des Geistes verbundene *eschatolo-*

¹⁷⁶ Gott als ὁ πέμψας με (sc. Jesus): 4,34; 5,24.30; 6,38.39; 7,16.28.33; 8,26.29 etc.; daneben häufig auch präzisierend mit dem Zusatz „Vater“ (ὁ πέμψας με/αὐτόν [sc. Jesus] πατήρ): 5,23.37; 6,44; 8,16.18 etc. Für die ebenfalls häufige Aussage, daß Gott (bzw. „der Vater“) Jesus (bzw. „den Sohn“) „gesandt“ habe, verwendet Johannes überwiegend eine finite Form von ἀποστέλλω (s. 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42). All dies macht dem Leser schon lange vor Kap. 9 deutlich, daß Jesus *der* Gesandte Gottes, nämlich der *eschatologische* Gesandte ist, so daß für ihn der christologische Hintersinn des merkwürdigen Hinweises in 9,7 auf „den Gesandten“ (und damit der Hintersinn des gesamten Wundergeschehens) unübersehbar ist. - Wird auch die Anspielung in 9,7 auf „den Gesandten“ Jesus allgemein gesehen (u.a. BAUER, Komm. 129; BULTMANN, Komm. 253; BECKER, Komm. 4/1 318; weitere Deutungen aus der Geschichte der Auslegung nennt HOLTZMANN, Komm. 189f), so muß es umso mehr verwundern, daß diese Anspielung nicht *in ihrem literarischem Kontext*, als Bestandteil einer (allerdings: johanneischen) Wundergeschichte, *interpretiert* wird.

¹⁷⁷ Vgl. OEPKE, ThWNT I 538f; DINKLER, RGG Bd. 6, 629: „Die Verbindung von Taufakt, Sündenvergebung und Geistgabe ist offensichtlich vorpaulinisch“. Entsprechend urteilt auch CULLMANN, Gottesdienst 99.

logische Ereignis der Sündenvergebung als einer „Reinigung“, welche alle weiteren rituellen Waschungen überflüssig macht.¹⁷⁸

Die vielen direkten und indirekten Anspielungen zeigen, daß der Blindgeborene den sündigen Menschen schlechthin repräsentiert und daß seine wunderbare Heilung Demonstration und konkrete Manifestation endzeitlichen Heils in Raum und Zeit des κόσμος darstellt, eben ein φανεροῦσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ (V. 3). Erweist sich so Jesus sichtbar als φῶς, so begründet er damit den Glauben an die von ihm verkündigte Wahrheit, in der solches Heil allen Glaubenden zugesagt und - *nach* dem entscheidenden Ereignis der „Erhöhung“ - auch zuteil wird. Konkret handelt es sich dabei um das eschatologische Geschehen der *Sündenvergebung*, die als Beseitigung des charakteristischen Merkmals des dem Tod verfallenen ἀνθρώπος im πιστεῦν als einer radikalen Wendung zu Gott bzw. seinem Offenbarer erfolgt. Nach Jesu Weggang zum Vater findet dieses sein Heilwirken in der durch seine Jünger gespendeten *Taufe* seine Fortsetzung, welche als γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος den öffentlichen Übertritt in die christliche Gemeinde mit allen Konsequenzen bis hin zu Ächtung und Verfolgungen einschloß und einzig in solcher Konsequenz Ausdruck der radikalen resp. eschatologischen Wendung wahren *Glaubens* war.

Im Blick auf die ἀμαρτία-Thematik fällt schließlich noch auf, daß von Jesus infolge des Sabbatbruchs immer wieder als (ἀνθρώπος) ἀμαρτωλός (VV. 16.24.25.31) die Rede ist, indem dieses Urteil der Pharisäer im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen untereinander (V. 16) und mit dem Blindgeborenen (VV. 24-34) steht. Es bildet die Gegenposition zur vom Geheilten standhaft vertretenen Einsicht: „Wäre dieser nicht παρὰ θεοῦ, so könnte er nichts (derartiges) tun.“ (V. 33). Das Heilwunder selbst als unleugbarer Hinweis auf Gottes Handeln stellt - trotz Sabbatgebot - seine Bewertung als ἀμαρτία und damit die Kompetenz der darüber Urteilenden, ja diese selbst in Frage (V. 30): es läßt schließlich *ihre* ἀμαρτία in Form des Sich-Verschließens gegenüber Wunder und Wundertäter, d.h. gegenüber Gottes offenkundigem Handeln (9,31-33; vgl. V. 16b) selbst manifest und offen-

¹⁷⁸ Im Nikodemusgespräch wird Taufe als ein γεννηθῆναι ἄνωθεν (3,3) bzw. als „Geburt aus Wasser und πνεῦμα“ (3,5) charakterisiert. Der eschatologische (Heils-)Aspekt der Taufe kommt an dieser Stelle darin zum Ausdruck, daß solche *Geist*geburt „von oben“ unbedingte Voraussetzung des „*Sebens*“ (!) und des „Hineinkommens“ in die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist (3,3.5) - was *Sündlosigkeit* als Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott impliziert (vgl. die scharfe Antithese οὐκ - πνεῦμα in 3,6). - Jesus selbst ist der „mit dem πνεῦμα ἁγίον *Taufende*“ (1,33), und eben diese Taufe erteilt er seinen Jüngern nach der Auferstehung mit den Worten: „Empfangt den Heiligen Geist! Welchen ihr die ἀμαρτία vergebt, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten!“ (20,22f). Damit gibt Jesus das ἔργον der Sündenvergebung an die Gemeinde als (alleinige, s. 14,17) Wirkstätte des Heiligen Geistes weiter, die nun ihrerseits neuen Mitgliedern - in der Taufe - Sündenvergebung und Heiligen Geist mitteilt.

Insofern er die ἔργα τοῦ θεοῦ in seinen „Zeichen“ eröffnet und sie dann seinen Jüngern (nicht zuletzt als den Zeugen seiner „Zeichen“!) überträgt, kann er sich mit ihnen im „Wir“ von 9,4 zusammenschließen und auch damit den überzeitlichen Charakter der Heilung - eben als Urbild der von seinen Jüngern dereinst gespendeten Taufe - kennzeichnen.

bar werden (VV. 40f). Andererseits macht die Verurteilung als ἀμαρτωλός wieder mit typisch johanneischer Ironie auf die eigentliche Hoheit Jesu - eben als der allein Sündlose (8,46), als *faktischer* Richter über die ἀμαρτία der Menschen (V. 39), als gottgleicher „Sohn“ - aufmerksam.

6.2.3 Legitimation. Die Blindenheilung innerhalb der Auseinandersetzung mit „den Juden“ Kapp. 7-9

Das neunte Kapitel bildet eine geschlossene erzählerische Einheit, in welcher ein „Zeichen“ Jesu mitsamt den Reaktionen darauf geschildert wird. Allerdings findet sich dieses wunderbare Ereignis bei Johannes in einen größeren Geschehenszusammenhang eingebettet: es ist Bestandteil der Auseinandersetzung Jesu mit den „Mosejüngern“, die mit Kap. 7 einsetzt¹⁷⁹ und in 9,39-41 einen gewissen Abschluß erreicht (vgl. dagegen die mehr episodische Fernheilung 4,46-54 oder auch Kap. 6).¹⁸⁰ Der Zusammenhang wird dabei nicht nur durch dramatische Verknüpfungen: Einheit des Ortes (Jerusalem), Gleichheit der handelnden Personen (Gegenüber Jesus - „die Juden“), sondern auch durch theologische Themen konstituiert (besonders auffällig: die wörtliche Wiederaufnahme des ἐγώ-εἰμι-Wortes 8,12 in 9,5 bzw. in der ganzen Wundergeschichte Kap. 9). - Insofern ist Kap. 9 nun auch noch im Kontext der Kapp. 7 und 8 zu betrachten.

a) Skizze der Auseinandersetzung zwischen Jesus und „den Juden“ in Kapp. 7 und 8

Die Pharisäer werden in der Heilung eines Blindgeborenen nicht das erste Mal mit Jesus und seiner Wunderkraft konfrontiert (vgl. auch den Plural

¹⁷⁹ Szenisch wird dieser Einsatz in 7,10 markiert durch den erneuten, und zwar ausdrücklich οὐ φανερώς ἀλλά [ὥς] ἐν κρυπτῷ durchgeführten Gang Jesu nach Jerusalem als dem Schauplatz der Auseinandersetzungen. Dieser „verborgene“ Gang wird allerdings seinerseits durch die kurze Notiz 7,1 und die Szene mit den Brüdern Jesu 7,2-9 in bemerkenswerter Weise motiviert. Insgesamt erhält dadurch der Auftritt Jesu in Jerusalem ein bestimmtes, negatives Vorzeichen. Dem entspricht es, daß in Jerusalem selbst von Beginn an eine gespannte Atmosphäre herrscht (7,11-13). Sie stellt die bezeichnende Ausgangssituation der folgenden Szenen bzw. eben: der folgenden *Auseinandersetzungen mit „den Juden“* dar.

¹⁸⁰ Vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 302. - Die Kapp. 7-9 geschilderten Auseinandersetzungen deuten sich schon in Kap. 5 an (s. 5,9c-18), wo allerdings die Konfrontation zwischen sabbatbrechendem Wundertäter und Behörde nicht als Disput dramatisch entfaltet wird, sondern nur als Vorbereitung einer längeren Offenbarungsrede Jesu (5,19-47) dient. Dabei werden die wichtigsten Themen (κρίσις ποιεῖν; μαρτυρία; Mose als Zeuge gegen die Juden) vorweggenommen, welche ab 7,14 im dramatischen Antagonismus von Juden als (vermeintliche) Mosejünger und Jesus als Gottgesandten zum Zuge kommen.

σημεῖα in 9,16b). Wie *Kap. 7* zeigt, haben sie sich bereits ein festes Urteil über ihn gebildet (κρίνειν¹⁸¹), so daß sie einmal schon Jesu Festnahme veranlaßten, eben um seinem öffentlichen Einfluß als Wundertäter entgegenzutreten (s. 7,31f.45-52).¹⁸² Entsprechend polemisch fällt dann in *Kap. 8* die direkte Auseinandersetzung zwischen „den Juden“ und Jesus aus, die in einem Steinigungsversuch gipfelt (8,59). In *Kap. 9* wird schließlich die entschiedene Gegnerschaft zu Jesus noch auf den Zeugen seiner Wundertaten, seinen μαθητῆς (9,27.28), ausgedehnt (9,22f.34). Aber weder durch Jesu Worte (Kapp. 7-8) noch durch das σημεῖον (Kap. 9) lassen sich „die Juden“ umstimmen und zum Glauben an Jesus führen, so daß schließlich Jesu resp. Gottes Urteil über *sie* gesprochen wird - ein Urteil, welches sich in Wahrheit bereits in ihrem κρίνειν über *ihn* manifestiert hatte (s. κρίμα-Spruch 9,39 mit 9,40f).

Die Tiefe des Gegensatzes und die Schärfe der Auseinandersetzungen ist sachlich darin begründet, daß Jesus als der *eschatologische* Offenbarer und Heilbringer sich allein auf *Gott* (als den ihn „Sendenden“) berufen kann und muß, eben weil er die über *alles* Bisherige hinausgehende Wahrheit und Erlösung zu bringen hat. Andererseits aber ist diese von Jesus zu bringende und je manifestierte χάρις und ἀλήθεια (1,17) ja überhaupt erst die endgültige *Offenbarung Gottes* und seines gegenwärtigen Handelns durch ihn! Der κόσμος, in welchen der „Sohn“ kommt, kennt eben *noch nicht* den „Vater“ und besitzt demnach keinen Maßstab, um *Jesu* Auftreten theologisch zu beurteilen.

Selbst der νόμος Μωϋσέως ist kein absoluter Maßstab, der unabhängig von Jesu Verkündigung existierte und mit dessen Hilfe sich das Recht von Jesu Auftreten messen ließe: durch dieses wird der Nomos (im Bilde der περιτομή) ja überhaupt erst in seinem eigentlichen Sinn als Gottes *vorläufige* Heilsordnung sichtbar, die in ihrer Vorläufigkeit auf das von Jesus gebrachte Heil (nämlich: den *ganzen* Menschen ὅλης zu machen, 7,23) *hinweist*. Jesu Gekommensein ist das *Ende* dieser - in Wirksamkeit und Gültigkeit *begrenzten* - Heilsordnung. So kann gerade das σημεῖον als „Sabbatverstoß“ deutlich machen, was die Stunde geschlagen hat, was durch Jesus geschieht und wer er ist, so daß Jesus die Gegner betont im Blick auf die Sabbatheilung 5,1ff auffordert: „Richtet nicht

¹⁸¹ In 7,24; 8,15 kennzeichnet Jesus die Stellungnahme zu ihm als ein κρίνειν; nach 7,51 ist das Vorgehen der Archonten gegen Jesus ebenfalls ein κρίνειν - bezeichnenderweise eines nach Maßgabe „ihres“ Gesetzes (im Munde der Archonten: ὁ νόμος ἡμῶν).

¹⁸² Es heißt schon 7,13 - als Kennzeichen der Ausgangssituation für die folgenden Auseinandersetzungen -, daß niemand offen über Jesus zu sprechen wagte διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (vgl. 9,22f!). Die ganze folgende Begegnung Jesu mit den offiziellen Vertretern des Judentums steht also von vornherein unter einem negativen Vorzeichen; das gespannte Verhältnis zwischen ihnen gehört gleichsam zur Exposition. - So wird auch in 7,26 das Nichteinschreiten der ἄρχοντες gegen Jesus als Symptom eines *Meinungsumschwunges* aufgefaßt: ihre prinzipiell ablehnende, ja auf Beseitigung Jesu gerichtete Stellungnahme wird damit als ihre normale Haltung vorausgesetzt. Ihr Versuch schließlich, diesen Wundertäter festzunehmen (7,32), scheitert allein an dem Versagen der Vollzugs-personen (s. 7,45-47).

κατ' ὄψιν, sondern richtet eine δικαία κρίσις!“ (7,24). D.h., unter dem Eindruck der wunderbaren σημεῖα könnten auch die Ablehnenden von 5,16.18 zu einem gerechten Urteil kommen, nämlich daß Jesus παρὰ θεοῦ ist (9,33), daß *sein* ἔργον auf Gott zurückgeht (5,17), daß also *sein* Sabbatverstoß *nicht* gegen Gottes Willen geschieht. Positiv folgt ja daraus, daß Jesus im Auftrag und mit Unterstützung Gottes die vorläufige Heilsordnung des mosaischen Gesetzes ablöst und nun das *volle* Heil bringt.

So ist der Konflikt mit den Hütern der mosaischen Tradition (v.a. den Pharisäer) und ihren Anhängern im Volk - beide oft summarisch als „die Juden“ zu einer handelnden Größe zusammengefaßt - vorprogrammiert, denn für sie hat der νόμος *trotz der σημεῖα Jesu* immer noch *absolute* Gültigkeit. Zu einer δικαία κρίσις sind daher diese „Mosejünger“ grundsätzlich nicht in der Lage; sie richten bloß „nach dem Augenschein“ (7,24) bzw. κατὰ τὴν σάρκα (8,15), wenn sie Jesus am „Gesetz“ (bzw. daran, was *sie* für den Nomos halten) messen und ihn schlicht als Übertreter des Sabbatgebotes verfolgen (5,16). Seine Selbstoffenbarungen müssen sie für gotteslästerliche Häresie (5,18) mit den schlimmsten Folgen für das Volk (πλανᾶσθαι 7,47) halten. Dementsprechend versuchen sie, Jesus zu ergreifen (7,31.44; 8,20), ihn festzunehmen (7,32), ihn zu steinigen (8,59), und halten ihm in der Diskussion entgegen: „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, welcher starb?! Auch die Propheten starben! Zu wem machst du dich?!“ (8,53).

Es nimmt daher nicht wunder, daß die Auseinandersetzung schließlich immer wieder nur den tiefen Graben zwischen den Gesprächspartnern sichtbar macht.¹⁸³ Ein wirkliches Gespräch kommt gar nicht zustande, und es *kann* auch gar nicht zustande kommen, weil einerseits Jesus der lebensschaffende λόγος und der das Richteramt ausübende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *ist*, der - eben *in seiner Selbstoffenbarung* als der „Sohn“ und „Menschensohn“ - den Weg zum Heil verkündet, während andererseits „die Juden“ diese Offenbarung grundsätzlich weder verstehen noch auch von ihrer (begrenzt-vorläufigen) Gotteserkenntnis her überprüfen *können*, da sie allein mittels des „Geistes der Wahrheit“ (der erst nach der „Erhöhung“ und nur zu Jesu Jüngern kommt) überhaupt als *die* Wahrheit verstehbar ist. Der einzige Anknüpfungspunkt für einen Dialog zwischen Jesus und „den Juden“, sein σημεῖα ποιεῖν, wird von ihnen letztlich nicht akzeptiert, obwohl die σημεῖα auch nach ihrem Verständnis unübersehbar auf *Gott* als den eigentlich Handelnden weisen (s. 9,16b!); stattdessen spielen sie Gottes früheres Handeln durch Mose gegen sein aktuelles Handeln durch Jesus aus und präsentieren sich als entschiedene, zu Verfolgung und Tötung entschlossene Gegner Jesu.

¹⁸³ Schon 5,18 heißt es unmittelbar im Anschluß an Jesu *Selbstoffenbarung* als „Sohn Gottes“ 5,17 - welche *Erläuterung* seines [σημεῖον-]Wirkens am Sabbat gegenüber den gesetzorientierten Verfolgern ist (s. 5,16)! -, daß „die Juden“ ihn zu töten suchten. Von Beginn an tritt der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe und Radikalität hervor.

Der unüberbrückbare Gegensatz kommt in krassen Mißverständnissen (7,35f; 8,22) und Vorwürfen (8,13.33.48.52f) der Juden, insbesondere aber in ihren feindlichen Aktionen (7,30.32.44; 8,59) zum Vorschein. Klarer noch sind manche daran anknüpfende Feststellungen Jesu: „*Ihr* seid ἐκ τῶν κατῶ, *ich* bin ἐκ τῶν ὕψω. *Ihr* seid aus diesem κόσμος. *Ich* bin *nicht* aus diesem κόσμος.“ (8,23b.24a), oder in letzter Konsequenz: „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben, denn *ich* bin *von Gott* ausgegangen... *Ihr* seid *vom Vater des Teufels* und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an, und er stand nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist... Wer aus Gott ist, hört meine Worte. Deswegen hört ihr nicht: Weil *ihr nicht* aus Gott seid!“ (8,42-47). - In ihrer Verslossenheit gegenüber Jesus bis hin zur Tötungsabsicht (7,1; 9,59) zeigen „die Juden“, daß sie eben *nicht* Abrahamskinder sind (sie vollbringen nämlich nicht die „Werke“, die Abraham tat, 7,39-41). Ja, sie *können* sich gar nicht *gegen* Jesus auf Abraham und Mose berufen, weil beide in Wirklichkeit *für* Jesus zeugen und auf dessen Seite stehen (5,45-47; 8,56)!

So erweist sich nun gegenüber dem endzeitlichen Gottgesandten, daß die religiösen Führer weder Gott noch Abraham, Mose und den νόμος kennen, andernfalls sie ja zum Glauben an Jesus gekommen wären. Jesus muß ihnen sagen, daß sie - dem Augenschein zum Trotz (s. 7,29) - eben *nicht* wissen, „woher“ Jesus ist (8,14), und d.h. im johanneischen Kontext: *wer* er ist (8,25). Sie merken bezeichnenderweise nicht, wenn vom „Vater“ die Rede ist (ausdrücklich festgestellt in dem Kommentar 8,27!), ja sie kennen ihn so wenig wie sie Jesus kennen (s. 8,19), obwohl sie sagen: „Er ist unser Gott.“ (8,54f). Ihre tatsächliche Unkenntnis von Gott tritt dann allerdings in ihrem Verhältnis zu seinem Gesandten massiv zu Tage, sowohl in ihren Mißverständnissen (s.a. 8,22.33) als auch besonders in ihren feindlichen Aktionen gegenüber Jesus.

b) Kap. 9: Das „Zeichen“ als *das* Argument in der Auseinandersetzung mit „den Juden“

Dieser in Kap. 7 und 8 dargestellte Antagonismus von „den Juden“ und Jesus kommt nun auch in Kap. 9 zum Ausdruck, teilweise mit denselben Motiven: Für die Pharisäer steht Jesu wunderbares Handeln im Gegensatz zum Gesetz (σημείον als Sabbatbruch; vgl. 7,19-25), und deshalb beurteilen sie ihn als einen ἄνθρωπος ἁμαρτωλός (9,16a.24)¹⁸⁴; sie berufen sich auf Mose und ihre Mosejüngerschaft (9,28f; vgl. 7,19.22f); entsprechend selbstbewußt reden sie von ihrem „Wissen“ (9,24.29a) und verstehen sich als die „Sehenden“ (9,40), ausgestattet mit der Kompetenz, die ἁμαρτία der Menschen zu beurteilen (9,16.34). Jesus selbst ist zunächst nicht greifbar, da seine Gegner nicht wissen bzw. in Erfahrung bringen können, „wo“ Jesus

¹⁸⁴ Vgl. die eben gegenüber diesem Vorwurf des Sabbatbruches (und dessen Begründung!) erhobene Mahnung Jesu zur δικαία κρίσις 7,21-24 (s. dazu unten).

ist (9,12; vgl. 7,11 und auch 7,33-36); er tritt stets und so auch hier aus eigener Initiative auf. Durch die vorübergehende Abwesenheit Jesu gerät der Geheilte als „Jünger“ Jesu (s. 9,27f) mit den Repräsentanten des Judentums in Konflikt, der nun regelrecht prozeßhafte Formen annimmt und mit der Verurteilung des unbeugsamen Zeugen endet (9,34; s. die schon seit 7,13 die Situation bestimmende „Angst vor den Juden“, auf die auch 9,22 betont hingewiesen wird).¹⁸⁵

Bemerkenswert ist nun die Rolle, die das σημεῖον Jesu dabei spielt. Es bildet zunächst - als *am Sabbat unzulässige Tätigkeit* - den Anstoß des Konflikts. Es bildet als solches auch die Grundlage der Verurteilung Jesu (9,16a). Aber es bildet zugleich als *unerhörte Wundertat* einen Einspruch gegen dieses Urteil (9,16b)! Und in dem Maße, wie sich dieser Einspruch nicht aus dem Weg räumen läßt, kommt zunehmend die Funktion des Wunders Jesu als *Widerlegung* dieses Urteils zur Geltung. Es zeigt recht eigentlich, daß die Pharisäer eben *kein „Wissen“* und auch *keine Urteils-kompetenz* haben!

Sie müssen schließlich ironischerweise selber das Zugeständnis machen, daß sie über Jesu Dignität - anders als bei Mose - nicht Bescheid wissen, daß sie eben *nicht* wissen, πόθεν Jesus ist (9,29; vgl. Jesu Anklage 8,14). Auch wenn diese Aussage auf eine Abwertung Jesu zielt, macht sie doch unfreiwillig einen tatsächlich entscheidenden Mangel ihres „Wissens“ offenbar. - Auf die Einwände des einfachen Mannes („Das ist das Anstößige, daß ihr [ergänze: trotz des Wunders] *nicht* wißt, πόθεν er ist...“, 9,30ff) vermögen sie nicht mehr widerlegend einzugehen; sie verurteilen ihn pauschal als „ganz in Sünden Geborenen“ (9,34).¹⁸⁶ Dieses abweisende Urteil spielt offensichtlich auf die angeborene Blindheit als Ausdruck göttlicher Strafe an (vgl. 9,2), welche aber nach 9,3 in *diesem* Fall eben *nicht* vorliegt, so daß 9,34 auch materialiter - abgesehen von dem formalen Mangel an überzeugenden Gegenargumenten - als *Fehlurteil* der Pharisäer kenntlich wird! - Indem sie schließlich den „Offenbarer der Werke Gottes“ (V. 3) ohne überzeugende Gründe, stattdessen durch geradezu groteske Unterdrückung gewichtiger Gegengründe und in allzu kleinlicher Anwendung ihres religiösen „Wissens“ als Sünder beurteilen, demonstrieren sie allerdings erst recht ihre „Blindheit“.

Im Grunde jedoch ist, wie auch die Wundergeschichte Kap. 9 zeigt, die Antwort auf die den Gesetzeskundigen unlösbare Frage nach dem „Woher“ Jesu sehr einfach und für jeden Juden nachvollziehbar: die einzigartigen Wundertaten erweisen Jesus als παρὰ θεοῦ. Nach allgemeiner Anschauung, auf die der Geheilte nun hinweist, erhört Gott nicht die Sünder, sondern nur einen „Frommen“, welcher „seinen Willen tut“ (9,31). Gerade auch jene bisher unerhörte Blindenheilung muß auf Gott zurückgeführt werden:

¹⁸⁵ Zur Analyse dieses Geschehensablaufs im einzelnen vgl. oben S. 113-118 d.A.

¹⁸⁶ Auch hier zeigt die Formulierung, daß der Einzelfall für ein hintergründiges Allgemeines steht: Dem ὅλος des menschlichen Geborenwerdens ἐν ἀμαρτίαις entspricht das ὅλος des ὕγιος γενέσθαι durch *Jesu ποιεῖν* (7,23 mit Rückbezug auf die Heilung 5,1-16; vgl. hierzu speziell 5,14).

„Wäre dieser nicht παρὰ θεοῦ, so könnte er gar nichts tun.“ (9,33). Deshalb ist das Nicht-Wissen der Pharisäer das eigentliche θαυμαστόν, das Anstoß-erregende, welches der Überprüfung bedürfte (9,30)!

Im Vergleich zu einer „normalen“ Wundergeschichte mit ihrem dramatischen Spannungspunkt zwischen Not und Lösung sowie den darauf bezogenen spontanen Reaktionen (Akklamationen, Admirationen) fällt besonders der reflektierte Ton in den Reaktionen auf: das Wunder ist hier nicht in erster Linie dramatisches Movens, sondern *theologisches Argument*! Das σημεῖον signalisiert nicht nur etwas, sondern es *beweist* - daß Jesus „von Gott“ ist, daß sein Sabbatbruch keine ἀμαρτία ist - und es *rechtfertigt* seine (menschlichem Verständnis in der Tat unzugängliche) Selbstoffenbarung. Es *widerlegt* alle, die Jesus den Anspruch des heilbringenden Offenbarers bestreiten, und *überführt* sie der schuldhaften Verslossenheit ihm gegenüber, so daß sie der κρίσις anheimfallen. So spielt im Zusammenhang der Kapp. 7-9 das σημεῖον (Kap. 9) erneut eine zentrale Rolle innerhalb der Auseinandersetzung Jesu mit „den Juden“.¹⁸⁷

c) Das Argument des „Zeichens“ in der Auseinandersetzung mit „den Juden“ Kapp. 7-9

Trotz der in den Kapp. 7 und 8 zum Ausdruck kommenden prinzipiellen Differenz zwischen dem Offenbarer und den Vertretern des Judentums und trotz des völligen Un- und Mißverständnisses auf seiten letzterer war ihre Ablehnung Jesu tatsächlich *nicht* unausweichlich. Es führte durchaus auch in dieser Auseinandersetzung eine Brücke über den tiefen Graben zwischen denen ἐκ τῶν κάτω und dem einen ἐκ τῶν ἄνω. An zwei Einschnitten macht Jesus selbst auf sie aufmerksam und fordert so gleichsam zum Betreten dieser von ihm gebauten Brücke und damit zu einem begründeten πιστεύειν an ihn auf.

1. Die Forderung eines δικαίαν κρίσιν κρίνειν 7,21-24

Gleich zur Eröffnung der Jerusalemer Streitszenen (7,14ff) geht Jesus auf den nach der Sabbatheilung 5,1ff erhobenen Vorwurf des Gesetzesbruches ein (7,19-24).¹⁸⁸ Dabei begnügt er sich nicht mit dem für seine Zeitgenossen

¹⁸⁷ Bereits in dem Streit mit „den Juden“ 5,17ff über seinen - im Anschluß und in Konsequenz eines σημεῖον formulierten! - Anspruch als gottgleicher „Sohn“ (5,17f), den „der Vater“ mit der göttlichen Fähigkeit des ζωοποιεῖν ausgestattet (5,21) und dem er die κρίσις übergeben hat (5,22), hatte Jesus mit Nachdruck auf seine eigentümlichen, allen sichtbaren ἔργα (= σημεῖα) als *die* μαρτυρία und damit Legitimation seines Anspruches verwiesen (s. dazu auch oben S. 92-100 d.A.).

¹⁸⁸ Rechtfertigt Jesus hier sein *Handeln*, so hat er zuvor in 7,16-18 seine *Rede* gegen den Vorwurf eigenmächtiger διδασχὴ verteidigt und auf Gott zurückgeführt (was ja schon

unverständlichen (und unverstandenen, s. 7,20) Hinweis, daß sie gar kein Recht haben, sich gegen ihn auf Mose und das Gesetz zu berufen, da sie ja selbst den νόμος - obwohl doch von („ihrem“) Mose gegeben - nicht tun; und daß ihr Verhalten ihm gegenüber (für den Mose ja zeugt [5,46f] und der also nicht vom νόμος aus verurteilt werden kann!) unverständlich und letztlich grundlos ist: „Weshalb wollt ihr mich (eigentlich) töten?“ (7,19; vgl. 5,18; 7,1.25). Vielmehr läßt sich Jesus nun auf eine detaillierte Argumentation ein, um zu zeigen, daß seine Sabbatheilung nicht eigentlich *gegen* Mose und das Gesetz steht, sondern positiv *über sie hinausgeht* (7,21-24).

Eingangs nimmt Jesus Bezug auf den Anstoß (θαυμάζειν), welchen die Gegner schon an *einem* ἔργον Jesu nehmen (7,21 + διὰ τοῦτο V. 22)¹⁸⁹; gemeint ist die Sabbatheilung 5,1-16, wie der Fortgang zeigt: Er verweist nämlich nun auf das von Mose - genaugenommen (nur) von den Vätern - verordnete Gebot der Beschneidung, welches auch am Sabbat (!) *immer* befolgt wird (7,22), und schließt dann a minori ad maius: Wenn schon *diese* Beschneidung am Sabbat vollzogen werden darf, damit dem νόμος Μωϋσέως entsprochen werde, um wieviel mehr ist dann die eschatologische Heilstat, das ὑγίη ποιεῖν des *ganzen* Menschen, am Sabbat legitim (7,23)!¹⁹⁰ Weil man an der wunderbaren Heilung geradezu *sehen* kann, daß Jesus *der* Heilbringer, *der* ὑγίη ποιῶν ist, daß also sein ἔργον am Sabbat *im Grunde* dem mosaischen Gesetz entspricht, weil er es überbietend *vollendet*, darum appelliert er abschließend:

„Richtet nicht κατ' ὄψιν
[sc. nach dem Augenschein des Sabbatverstosses],
sondern richtet eine δικαία κρίσις
[sc. indem ihr die tiefere Übereinstimmung mit dem
νόμος und darin die Rechtmäßigkeit meines Handelns
erkennt]!“ (7,24)

indirekt durch seine staunen- bzw. anstoßerregende [θαυμάζειν!] Schriftkenntnis zum Ausdruck kommt, s. 7,14).

¹⁸⁹ Zu dieser Verseinteilung gegen NESTLE/ALAND²⁶ u.a. vgl. SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 187f.

¹⁹⁰ Vgl. den analogen Rückschluß R. Eliezers (um 90 nChr.) von der Legitimität der Beschneidung auf die Legitimität der Lebensrettung am Sabbat: „Wegen *eines* seiner Glieder verdrängt er den Sabbat, und er ganz (in Lebensgefahr) sollte den Sabbat nicht verdrängen?“ (Tosephta Schabbath 15,16; zit. nach BILLERBECK II 488). - Johannes setzt allerdings nicht nur den kleinen medizinischen Eingriff der Beschneidung ins Verhältnis zur Heilung des ganzen Körpers (so SCHLATTER, Komm. 196 u.a.), sondern stellt damit hintergründig auch das Zeichen des mosaischen Bundes (als eines begrenzten und begrenzt wirksamen Reinigungsritus') dem σημεῖον des endzeitlich-endgültigen Gottesverhältnisses (als eines vollständigen ὑγίης γενέσθαι) gegenüber. Dieser für Johannes grundlegende Gedanke der Überbietung des von Mose gebrachten und nur vorläufigen Gottesverhältnisses durch das von Jesus gewirkte endgültige Gottesverhältnis (s. 1,17f) kommt auch in der impliziten Gegenüberstellung des *einen* anstößig-„sabbatverletzenden“ ἔργον Jesu und der *vielen* „sabbatverletzenden“ Werke der Juden eben in Form der Beschneidungen ἐν σαββάτῳ subtil zum Ausdruck: das auf dem mosaischen Gesetz begründete jüdische Gottesverhältnis *führt selbst und geradezu regelmäßig zu Verstößen gegen das Gesetz* (s. 7,21 und das iterative Präsens λαμβάνει in V. 23a; vgl. aber auch den Vorwurf 7,19: „... und keiner von euch hält den νόμος“!).

Eben das *anstoßerregende* σημεῖον bot die Möglichkeit einer „gerechten“, nämlich anerkennenden Beurteilung Jesu - gerade auch für jene, die ihn vom νόμος her kritisierten!¹⁹¹ Im Grunde verteidigt Jesus nicht seinen Sabbatverstoß, sondern er *beruft* sich auf eben diese *Wundertat am Sabbat* als evidenten Ausweis seiner Entsprechung zu Gottes Willen.

2. Die Berufung auf die μαρτυρία des Vaters 8,12-19

Am Beginn eines neuen Dialogabschnittes faßt Jesus seine Botschaft in den Worten zusammen:

„Ich bin das φῶς τοῦ κόσμου.

Wer mir folgt, wird nicht wandeln in der σκοτία,

sondern er wird das φῶς τῆς ζωῆς haben.“ (8,12)¹⁹²

Daraufhin erheben „die Pharisäer“ - sie stehen hier Jesus das erste Mal direkt gegenüber - den für ihre ablehnende Haltung (vgl. 7,32.47-52) charakteristischen und zunächst tatsächlich schwerwiegenden formalen Einwand:

„Du legst für dich selbst Zeugnis ab:

dein Zeugnis ist nicht wahr!“

(8,13)

Mit dieser Feststellung zeigen die Gegner nicht nur, daß sie die religiöse Herausforderung von 8,12 in ihrem vollen Umfang erfaßt haben, sondern auch, daß sie Jesus eben diesen universalen Anspruch radikal bestreiten entsprechend der allgemeinen rechtlichen Regel, daß niemand sich selbst beglaubigen kann.¹⁹³ Allerdings ist dieses allgemeine formal-juristische Argument im Blick auf *Jesus* nicht stichhaltig - so daß das darauf gegründete ablehnende Urteil nur ein κατὰ τὴν σάρκα κρίνειν ist (8,15a)¹⁹⁴ - weil eben

¹⁹¹ Mit V. 24 kommt der Passus 7,19-24 nicht nur zum Abschluß; er enthält auch mit der Unterscheidung von κρίνειν κατ' ὄψιν und κρίνειν τὴν δικαίαν κρίσιν einen deutlichen Hinweis, wie diese „verwirrte Rede“ (BULTMANN, Komm. 209) von V. 19 an zu verstehen ist: „Gerecht“ beurteilt befolgen die Juden gar nicht den νόμος, auf den sie sich gegenüber Jesus berufen, und nur „dem Augenschein nach“ ist ihre stolze Berufung auf Mose berechtigt (V. 19) - denn sie lehnen Jesus ab, während Mose für ihn zeugt (s. 5,45-47). „Gerecht“ ist demnach nicht ihre Verfolgungs- und Tötungsabsicht (V. 19), welche nur „dem Augenschein nach“ nicht vorliegt (V. 20), aber doch bereits in ihrem θαυμάζειν (s. V. 15) virulent ist und alsbald auch schon infolge der Auseinandersetzung mit Jesus zu Tage tritt (7,25.30 u.ö.). Nur „dem Augenschein nach“ kann man Jesu Heilung am Sabbat ausschließlich als Sabbatverstoß ansehen und verurteilen (VV. 21-24). Denn eine δικαία κρίσις würde im einzigartigen Wunder unbedingt *Gottes* Wirken erblicken und von daher - und zwar gerade mit Blick auf die Problematik seiner Tat vom Gesetz (Sabbatgebot) her! - Jesus als den *eschatologischen Gottgesandten* erkennen.

¹⁹² Ähnlich komprimiert ist der „Ruf“ 7,37f, der ebenfalls Reaktionen im Volk auslöst (7,40-44). Vgl. dazu SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 239.

¹⁹³ Kethuboth 2,9: „Haben sie [die ihre Unschuld Beteuernden] Zeugen, selbst einen Sklaven oder eine Sklavin, so sind sie glaubhaft. Niemand aber ist für sich selbst glaubhaft.“ (Babyl. Talmud ed. GOLDSCHMIDT Bd. 1, 80).

¹⁹⁴ Analog dem bloß κατ' ὄψιν κρίνειν 7,24, daß in der Verkennung des Sabbatσημεῖον als eines Sabbatverstoßes (5,16.18) vorliegt, s. 7,23.

Jesus materialiter (als einziger!) nicht unter diese Regel fällt: Als *eschatologischer* Gesandter *muß* er eo ipso sich selbst bezeugen und offenbaren, weil es in der Welt kein Kriterium seiner Identität (bei Johannes oft ausgedrückt im Hinweis auf sein einzigartiges „Woher“) und damit der Wahrheit seiner (eben: Selbst-)Offenbarung gibt:

„Und wenn (nur) ich für mich selbst zeuge (μαρτυρεῖν),
ist *mein* Zeugnis (μαρτυρία) *wahr*.
Denn ich *weiß* (εἰδέναι), woher (πόθεν) ich gekommen bin
und wohin ich gehe.
Ihr *aber* *wißt nicht*, woher (πόθεν) ich komme
und wohin ich gehe!“ (8,14)

Doch läßt es Jesus wie schon 7,21ff nicht bei dieser zwar berechtigten, dem Gesprächspartner aber auch ebenso unverständlichen Antwort (vgl. 7,19) bewenden, in der er ja „nur“ seine vom Gegner gerade bestrittene Legitimität und überirdische Dignität ausspielt und ihnen so generell das Recht bestreitet, über ihn zu urteilen. Vielmehr eröffnet Jesus auch hier wieder eine dem Gegner erschwingliche Möglichkeit, die Legitimität seines Anspruches wenn nicht zu verstehen, so doch wenigstens einzusehen. Er verweist auf einen anderen Grundsatz des von den Gegnern gegen Jesus gerichteten Gesetzes (ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος): Die μαρτυρία *zweier* Menschen gilt dort als „wahr“ (8,17).¹⁹⁵ Eben auf diesen auch von den Gegner anzuerkennenden formalen Grundsatz gründet Jesus nun seinen Anspruch auf Glauben:

„Ich bin der [eine],
der für mich zeugt (μαρτυρεῖν),
und der Vater, der mich gesandt hat,
zeugt (μαρτυρεῖν) [ebenfalls] für mich.“ (8,18)

Da die erste Vershälfte 8,18a noch keinen neuen Aspekt beinhaltet, liegt das argumentative Gewicht auf der zweiten Vershälfte. Erst durch die μαρτυρία des „Vaters“ bekommt auch Jesu Selbstzeugnis Gewicht und ergibt sich der Rückschluß auf seine Legitimität. Infolgedessen erkundigen sich die Gegner nun auch nach dem *Aufenthaltort* seines Vaters, des entscheidenden Zeugen (8,19a) - und zeigen damit, daß sie Jesu Anspielung auf *Gott* nicht verstanden haben.¹⁹⁶ Jesus bescheinigt ihnen dann auch nur noch, daß sie

¹⁹⁵ Dtn 17,6; 19,15. Vgl. auch das reiche rabbinische Material bei BILLERBECK I 790f.

¹⁹⁶ Wenig später bemerkt der Evangelist im Anschluß an ein von Gott handelndes Wort Jesu (8,26) ausdrücklich:

„Sie verstanden aber nicht, daß er zu ihnen *vom Vater* [= Gott] sprach.“

Dieses Nichtverstehen ist eben für „die Juden“ charakteristisch und liegt ja auch - in Form eines krassen *Mißverständnisses* - in 8,19a vor.

weder ihn noch den „Vater“ kennen (εἰδέναι) - zumal man letzteren ja *nur* durch ihn, den eingeborenen „Sohn“, kennenlernen kann (8,19b).¹⁹⁷

Der entscheidende, aber mißverständene Teil der Argumentation Jesu bleibt demnach der Verweis auf die μαρτυρία des „Vaters“. Von Kap. 5 her weiß der Leser, daß damit die ἔργα gemeint sind, die der „Vater“ Jesus zur Erfüllung „gegeben“ hat und die Jesus jetzt während seines irdischen Aufenthaltes vollbringt (ποιεῖν). Schon dort hieß es ausdrücklich, daß diese ἔργα vom Vater für Jesu Gesandtheits „zeugen“ (μαρτυρεῖν, 5,36b), daß sie eine größere μαρτυρία als die des Täufers und überhaupt die einzige darstellen, welche Jesus für sich in Anspruch nimmt (5,36a), ja daß darin der „Vater“, der ihn gesandt hat, für ihn „zeugt“ (5,37a; vgl. 8,18b!). Diese „Werke“, die *spezifischen* ἔργα Jesu, sind eben die miraculösen σημεῖα, mit denen Jesus vor allen Menschen als Gottgesandter ausgewiesen und legitimiert ist.¹⁹⁸ Stets fungieren sie - sei es unter dem Titel der „ἔργα, welche niemand je getan hat“ (15,24), sei es unter dem Titel der „ἔργα meines Vaters“ (10,37) oder wie hier 8,17f unter dem des „μαρτυρεῖν des mich sendenden Vaters“ (s. 5,36f) - gewissermaßen als Appellationsinstanz des unverstandenen und zunächst auch unverständbaren Logos in der Auseinandersetzung mit „den Juden“ resp. der „Welt“.

Sachlich entspricht also Jesu Inanspruchnahme des Rechtssatzes von der Wahrheit des Zeugnisses zweier Menschen 8,17f der Aufforderung zur δικαία κρίσις 7,24: In beiden Fällen beruft Jesus sich auf seine *Wundertaten*, die eben seine Verkündigung sowie seinen Anspruch auf Glauben und Nachfolge als φῶς τοῦ κόσμου (8,12) *sichtbar und für alle Menschen einsehbar* legitimieren. Daher kommt den σημεῖα in der Auseinandersetzung um Jesu Anspruch die Rolle von *stichhaltigen Argumenten* zu. Die „Zeichen“ widerlegen die Gegner von ihren eigenen Voraussetzungen her; andererseits begründen sie den Glaubensappell Jesu und werden so zum Argument für den Glauben an Jesus.

3. Der abschließende konkrete Erweis Jesu als φῶς τοῦ κόσμου in der Blindenheilung Kap. 9

Im Kontext der Auseinandersetzung mit „den Juden“ bildet allerdings das „Zeichen“ der Blindenheilung eindeutig den Höhepunkt und Abschluß jener Argumentation Jesu in Kapp. 7 und 8, sofern gerade *diese* μαρτυρία des Vaters exakt und praktisch unbestreitbar *demonstriert*, daß Jesus tatsächlich παρὰ θεοῦ ist, ja daß er konkret das φῶς τοῦ κόσμου (8,12) *ist*.

Der 8,12 formulierte Anspruch Jesu, „das Licht der Welt“ zu sein, wird 9,5 wörtlich aufgenommen. Dies bedeutet, daß der Einspruch der Pharisäer 8,13 nicht nur argumentativ (mit Hinweis auf zurückliegende Wundertaten als göttliche Ausweise) zurückgewiesen wird, sondern auch positiv der strittige Offenbarungs- und Erlösungsanspruch Jesu im folgenden durch ein weiteres „Zeichen“ geradewegs sinnlich wahrnehmbar eingelöst wird.

¹⁹⁷ Vgl. 1,18; 6,46; 14,7.

¹⁹⁸ Zu 5,31-40 und der μαρτυρία-Thematik überhaupt vgl. im einzelnen den entsprechenden Exkurs oben S. 93ff d.A.

Freilich, κατ' ὄψιν geurteilt stellt die Blindenheilung wieder einen Verstoß gegen das Sabbatgebot dar (9,16a; vgl. 5,16) und wird mit dieser (bereits 7,21-23 infragegestellten) Beurteilung ihrer erschließenden Wirkung im Blick auf Jesu „Woher“ und damit der Legitimität seines Handelns beraubt: τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν (9,29). Aber ein δικαίαν κρίσιν κρίνειν führt zum Resultat, daß *diese* Unkenntnis angesichts dieses einmaligen Wunders (9,32) *willentliche Nicht-Kenntnisnahme* und so das *eigentliche* „Ärgernis“ (θαυμαστόν 9,30) ist: „Wäre dieser nicht παρὰ θεοῦ, er könnte nichts tun (ποιεῖν).“ (9,34). Es führt darüber hinaus zur bedingungslosen Annahme (πιστεύειν) der Selbstoffenbarung Jesu (s. 9,35-38) und damit zum wahren „Sehend“-Werden, d.h. zum Heil (9,39-41).

Die Pharisäer aber verschließen sich nun - geradezu gewaltsam - auch noch dieser konkreten Demonstration der von Jesus 8,12 beanspruchten Würde als φῶς τοῦ κόσμου und Befreier aus der σκοτία. Das Unhaltbare ihrer Ablehnung Jesu wird durch unwiderlegte Einsprüche aus eigenen Reihen (9,16b), durch den von ihnen ausgeübten öffentlichen Druck (9,22f), durch ihr willkürliches und so geradezu unrechtmäßiges Verfahren gegen den „Jünger“ Jesu (s. 9,24.28f.34) und vor allem dadurch ausgedrückt, daß ihr Urteil über Jesus von einem einfachen Mann aus dem Volk als absichtliche Verschlossenheit gegenüber Gottes Handeln durchschaut und bloßgestellt wird (9,30-34). So führt ihr κρίνειν κατ' ὄψιν gegenüber Jesus schließlich zur κρίσις des φῶς τοῦ κόσμου über sie selbst (9,39-41) - und zwar letztlich nur deshalb, weil sie hartnäckig die Zeugnisse des „Vaters“, die σημεῖα, ignorieren.

Erst mit 9,39-41 findet also die 7,14 einsetzende Konfrontation Jesu mit „den Juden“ und insbesondere mit „den Pharisäern“ einen gewissen Abschluß. Was zunächst wie eine Verurteilung Jesu und seines Jüngers auf der Basis des von Mose im νόμος übermittelten Gotteswillen aussieht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als ein Prozeß, in welchem sich *die* κρίσις, nämlich die des jetzt von Gott gesandten und befähigten (s. 5,21f.26f) „Menschensohnes“, an jenen Richtern vollzieht, so daß schließlich der Urteilsspruch (κρίσις) gefällt ist und tatsächlich auch verkündet wird (9,35-41). Und es zeigt sich, daß *Jesu* κρίνειν „wahr“ und gerecht ist (8,16; 5,30): Die σημεῖα sind als unübersehbare Zeugnisse Gottes zugleich beweisende Indizien und unwiderlegliche Grundlage des Schuldspruches über die ihn Ablehnenden:

„Nun aber sagt ihr [selbst]: ‚Wir *sehen*.‘ -
Eure ἀμαρτία *bleibt*!“ (9,41).

7. Die Totenaufweckung 11,1-46

Ging schon die Erzählung der Blindenheilung 9,1-41 mit ihrer ausgedehnten Szenerie weit über den Rahmen einer einfachen, knappen Wundergeschichte hinaus, so bietet in dieser Hinsicht die Darstellung der Totenaufweckung in Kap. 11 noch eine Steigerung: Zwischen Exposition (11,1-4) und dem Wunderakt selbst (11,38b-44) sind Szenen - mit den Jüngern (11,5-17) und mit den Schwestern des Verstorbenen (11,17-27[Martha]; 11,28-38a[Maria, zusammen mit den „Juden“]) - eingeflochten, welche wohl den *Kontext* der Wundertat (Situation; beteiligte Personen) beleuchten, aber den *Fortgang* der Handlung hin auf eine wunderhafte Lösung kaum fördern, ja ihn oft geradezu hemmen (s. 11,6!).¹⁹⁹ Gleichwohl sind alle diese Intermezzi streng auf das schließlich erfolgende Wunder bezogen, so daß sie als Elemente *dieser* Wunderdarstellung ernstgenommen werden müssen. Dabei wird sich zeigen, daß gerade *in* solchem „gebrochenen“ Aufbau einmal mehr die für Johannes typische prägnante Darstellung der Wundertat Jesu (σημεῖον) als sein eschatologisch-soteriologisches Wirken (ἔργον) vorliegt.

7.1 Die vordergründig-dramatische Dimension

In der Reihe der Wundertaten Jesu bildet die Totenaufweckung in Kap. 11 zweifellos den Höhepunkt. Das gilt nicht nur hinsichtlich der massiven Wunderhaftigkeit dieses σημεῖον, sondern auch im Blick auf den übergreifenden Spannungsbogen der evangelischen Erzählung insgesamt. Denn als Höhepunkt der öffentlichen Wundertätigkeit Jesu ist dieses „Zeichen“ auch dadurch charakterisiert, daß es mit und durch die heftigen öffentlichen Reaktionen die Passion Jesu auslöst.

7.1.1 Kap. 11: Die größte Wundertat Jesu

Das Wunderhafte wird hier nicht allein in zahlreichen Einzelzügen betont (s.u.), sondern im ganzen vor allem dadurch aufs Äußerste gesteigert, daß der Wundertäter, statt unmittelbar zur *Überwindung* der Notlage zu schreiten, diese zunächst noch entscheidend *verschärft*!

Jesus verzögert den Aufbruch um zwei Tage (V. 6), als er von der *Krankheit* seines Freundes hört (V. 3)²⁰⁰, und macht sich erst auf den Weg zu ihm, als dieser bereits *gestor-*

¹⁹⁹ Dieser Sachverhalt hat immer wieder zu recht unterschiedlichen literarkritischen Theorien Anlaß gegeben (i.a.: ursprünglich knappe Totenaufweckungserzählung [SQ], welche ein- oder zweimal redigiert wurde), so daß 11,1-45 bereits als „a crux for the source criticism of John“ (FORTNA, Gospel 74) bezeichnet wurde. Vgl. auch HAENCHEN, Komm. 413-415 und SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 398-402, welcher allerdings den charakteristischen literarkritischen Optimismus verbreitet, wenn es dort heißt, es ließe sich „trotz verbleibender Unsicherheiten (sic!) ... ganz gut (sic!) eine einfache Geschichte von einer Totenerweckung herauslösen.“ (ebd. 400).

²⁰⁰ Bereits die *Mitteilung der Notsituation* eben an den Wundertäter (V. 3: „Herr, siehe, den du lieb hast, der ist krank.“) beinhaltet die *Bitte an den Wundertäter*, mit sei-

ben ist (VV. 11.14).²⁰¹ Dementsprechend liegt Lazarus bei Jesu Eintreffen schon vier Tage im Grab (V. 17), so daß der Leichnam bereits in Verwesung übergeht (V. 39). Wie aus den Worten der übrigen Beteiligten in den eingestreuten Zwischenszenen mehrfach hervorgeht, erwartet *nun* niemand mehr eine „Heilung“ (s. 11,16[Jünger]. 21.39b[Martha]. 32[Maria]. 37[die Juden]). Gerade da vollbringt Jesus das größte seiner Wunder: die *Auferweckung eines Toten* (VV. 40-44).

Dieses sein *planvolles*, durch alle Zwischenszenen *zielstrebig* auf die großartige Totenaufweckung hinauslaufende Agieren zeigt Jesus einmal mehr als den ganz aus *eigener Initiative* handelnden Wundertäter: die Bitten, Ängste und Einwände seiner Umgebung, die sich im Rahmen menschlicher Vorstellungen und menschlichen Vermögens bewegen (s. V.V. 3.8.21f.32b.39b)²⁰², haben keinen Einfluß auf ihn (s. VV. 4-6.9-11.40-43). Vielmehr kennt Jesus von vornherein einen - wieder eigentümlich über die aktuelle Szene hinausgreifenden - Sinn der Notsituation, aus dem sich das *spezifische Motiv seines (Wunder-)Tuns* ergibt: In V. 4 spricht er von dem Zweck „dieser Krankheit“ und deutet damit bereits in der *Exposition* sein weiteres Handeln, speziell den Wunderakt VV. 39ff, an.²⁰³

Zu diesem charakteristischen Grundzug treten weitere Einzelzüge, in denen der demonstrative, unmittelbar auf den *Glauben an diesen Wundertäter* zielende Aspekt des Wunders klar hervortritt. Hierher gehören die *Ankündigungen der Heilung* V. 11 (zu den Jünger; s.a. 14f), V. 23 (zu Martha), V. 40 (wieder zu Martha). Eine ähnliche Funktion hat auch das - ausdrücklich „um des umstehenden Volkes willen“ - unmittelbar *vor* (!) dem Wunderakt laut gesprochene *Dankgebet* (VV. 41f). Der anschließende Wunderakt selbst besteht darin, daß Jesus „*mit lauter Stimme*“ dem Lazarus befiehlt hinauszukommen (V. 43). In der Tat ist es Jesu - hier gleich zweimal von ihm selbst ausgesprochene - Intention, daß seine auffälligen Aktionen den Glauben der Beteiligten an ihn wachrufen, s. 11,42 im Blick auf das Volk:

διὰ τὸν ὄχλον ... ἵνα πιστεύσωσιν,

und analog V. 15 im Blick auf die Jünger (!):

δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε.

Damit wird noch einmal die wesentliche Funktion der σημεία Jesu während seines irdischen Wirkens, nämlich als Wunder sichtbarer Erweis seines

nem besonderen Vermögen einzugreifen (s. BULTMANN, Komm. 302; ähnlich in 2,3b), wie ja auch die Erwartungshaltungen in VV. 21f. 24 [Martha] und V. 31 [Maria] nachträglich erkennen lassen.

²⁰¹ Vgl. dazu HAENCHEN, Komm. 399.

²⁰² Vgl. 2,3; 4,47; 6,7.8f.

²⁰³ Vgl. 2,4 [mit 1,50f; 2,11], sowie besonders 6,6; 9,3b-5.

Gesamtseins zu sein, explizit bezeichnet. Eben diese Funktion ist es ja, die auch in der Darstellung der σημεῖα immer wieder unübersehbar hervortritt.

Entsprechend resümiert die abschließende Notiz wiederum die *Reaktionen* auf das Wunder allein unter dem Gesichtspunkt der *Stellungnahme zum Wundertäter*: Viele der Juden „glaubten an ihn“ nach der Auferweckung (V. 45); andere aber „gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte“ (V. 46).²⁰⁴

7.1.2 Kap. 11: Wendepunkt des Geschicks Jesu

Wie sich zeigte, stellt die Auferweckung des Lazarus im Vergleich zu den vorangegangenen Wundertaten den massivsten Versuch Jesu dar, Wunderglauben zu wecken. Doch sind auch bei diesem letzten Mal die öffentlichen Reaktionen zwiespältig. Die 11,45f herausgestellten Gegensätzlichkeit von überschwänglich positiver (Glaube der πολλοί) und negativer Stellungnahme zum Wundertäter (Anzeige der τινές) enthält jene Spannungsmomente, die in den folgenden, zur Passion überleitenden Ereignissen konkret zum Austrag kommen.

Auffällig, und wie der Fortgang zeigt: keineswegs zufällig werden die „Juden“ an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich näher bestimmt als die, „die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten (θεᾶσθαι), was Jesus tat (ποιεῖν)“ (V. 45; vgl. ihre Präsenz ab V. 19). Sie spielen nämlich im Kontext des Evangeliums nicht bloß eine die Szene ausschmückende Nebenrolle als *Trauer Gäste der beiden Schwestern*. Sondern als solche werden sie *Augenzeugen der Wundertat*, welche dann erst durch sie jene Verbreitung und große öffentliche Wirksamkeit erhält (12,17f), die der Anlaß zu Jesu Passion wird (12,19).

So kommt dem letzten σημεῖον im erzählerischen Gesamtzusammenhang des Evangeliums eine Schlüsselstellung zu. Denn diese Wundertat hat einerseits den *Todesbeschluß* im Synhedrium unmittelbar zur Folge (Anzeige 11,46; daraufhin [οὖν 11,47!] Beratung über Jesus und die durch sein σημεῖα ποιεῖν entstandene Lage und Beschlußfassung 11,47ff). Andererseits hat diese Wundertat mittelbar den begeisterten *Empfang Jesu in Jerusalem* zur Folge (12,9-11.12-18, wobei 12,9 und 12,17 ausdrücklich auf Kap. 11 zurückverweisen und handlungsmäßig direkt an 11,45 anschließen), welcher den Führern jedoch nur noch einmal die *Notwendigkeit der Beseitigung Jesu bestätigt* (12,19). Zwar ist die damit einsetzende Passion bereits in den Aus-

²⁰⁴ Diese scheinbar neutrale Formulierung stellt ein *faktisch negatives*, feindliches Verhalten fest (s.a. die Gegenüberstellung πολλοί οὖν ... τινές δέ): Insofern „die Pharisäer“ auch sonst im Johannesevangelium als *Gegner Jesu* und in *behördlicher Machtstellung befindlich* gedacht werden (s. WENGST, Gemeinde 62-64), wird man den Vorgang als Denunziation (BAUER, Komm. 155) bzw. als Anzeige (SCHULZ, Komm. 161) - in jedem Fall als eine ablehnende Reaktion - auffassen müssen.

einandersetzungen ab Kap. 7 (und damit im Anstoßnehmen an den bisherigen „Zeichen“ Jesu) angelegt; mit dem σημεῖον von Kap. 11 nimmt sie dann allerdings konkrete Formen an, so daß man diese Wunderszene zu Recht als „Wendung“ im Geschick Jesu bezeichnet hat.²⁰⁵

7.2 Die hintergründig-heilsdramatische Dimension

So gewiß das gesamte Geschehen in 11,1-46 auf das größte Wunder Jesu als zugleich die Peripetie seines irdischen Wirkens hinausläuft, so erschöpft sich doch die Darstellung nicht in diesem dramatischen Element. Das zeigt sich schon an dem gebrochenen Aufbau selbst, vor allem aber an einzelnen Zügen, die in *diesem* Zusammenhang überflüssig erscheinen (wie der erste Wortwechsel mit den Jüngern 11,7-10 mit dem merkwürdigen Wort Jesu VV. 9f) oder gar befremdlich, ja störend sind (wie das Verharren Jesu 11,6; das Wort 11,15 an die Jünger (!); die Affekte des stets souveränen Wundertäters 11,33.35.38; der Widerspruch zwischen 11,40 [Jesus zu Martha: „Wenn du glaubst...“] und 11,27 [Martha zu Jesus: „Ja, Herr, ich *habe* stets geglaubt...“] u.a.). Der dieser Wundergeschichte *insgesamt*, d.h. mitsamt diesen ihren eigentümlichen Zügen zugrundeliegenden Aussageabsicht des Erzählers ist nun in strenger Orientierung am Text nachzugehen. Als Einsatzpunkt bieten sich dabei gerade die unbequemen Erzählmomente an, welche sich bereits in den voranstehenden Wundergeschichten als Fingerzeige in Richtung auf eine hintergründige Dramatik erwiesen (s. 2,4; 4,48; 5,6b; 6,5b.6).

7.2.1 11,11-16: Der Zweck des σημεῖον im Blick auf die Jünger. Thomas als Typus des Glaubenden zur Zeit des Irdischen

Vor allem Jesu Wort an die *Jünger*

„... und ich freue mich für euch,
daß ihr Glauben faßt, weil ich nicht da war..“ (11,15)

ist doch sehr merkwürdig, da es ihren *Unglauben* oder doch wenigstens die Notwendigkeit voraussetzt, durch die wunderbare Auferweckung des Lazarus allererst zum πιστεύειν zu kommen. Bultmann urteilt zu Recht: „Das ἵνα πιστ(εύσητε) ist gesprochen, als ginge nicht 2,11 voraus.“²⁰⁶ - man könnte ergänzen: als ginge nicht 6,69 voraus. Außerdem haben die Jünger schon zahlreiche „Zeichen“ gesehen (was soll dann noch dieses darüberhinaus

²⁰⁵ BULTMANN, Komm. 300. Vgl. BAUER, Komm. 154f; STRATHMANN, Komm. 174.

²⁰⁶ BULTMANN, Komm. 305 A. 2.

bewirken können?), und beweist nicht zudem Thomas in V. 16 gerade einen - wenn auch naiven, so doch äußerst ernsthaften - *Glauben*?!

Bemerkenswerterweise gilt beim Blindgeborenen in Kap. 9 die hier von Thomas gezeigte radikale Nachfolgebereitschaft als *entscheidendes Merkmal des positiv verstandenen Wunderglaubens zur Zeit Jesu*, s. 9,22f.29.34.35-38! Im Zusammenhang von Kap. 11 aber wirkt die emphatische Haltung des Thomas negativ als Ausdruck der Unkenntnis von Jesu wahrer Person und *seinen* Absichten und Fähigkeiten; er (miß)verstehet Jesu Gang zu „den Juden“ (vgl. 11,8) in seiner bloß *menschlichen* Perspektive.²⁰⁷ Kurz: Thomas verkörpert im eminenten Sinne den μαθητής zur Zeit des Irdischen mit besonderer Betonung des charakteristischen christologischen Unverständnisses dieses Glaubens-typus.

Merkwürdig deplaziert wirkt Jesu Wort 11,15 schließlich auch noch dadurch, daß im Anschluß an das großartige Wunder der Totenaufweckung von einer (Glaubens-)Wirkung speziell auf die *Jünger* tatsächlich gar nicht die Rede ist. - Dies alles läßt vorläufig den Schluß zu, daß der (ingressive) Aorist (ἵνα) πιστεύσητε V. 15 *nicht auf die aktuelle Situation der Jünger als Zeitgenossen Jesu* gemünzt ist, daß Jesu Wundertat *ihnen* gegenüber *nicht* auf eine (ja anachronistische, s. 2,11; 11,16) Erweckung von Wunderglaube zielt, sondern auf eine andere Form des πιστεύειν.

In diese Richtung weist auch der Kontext von V. 15: Jesus kündigt V. 11 sein wunderbares Eingreifen mit dem doppeldeutigen Wortpaar κομᾶσθαι - ἐξυπνίζειν an, was die Jünger (wieder einmal) nur in dem wörtlichen, nicht in seinem hintergründigen, tieferen Sinn erfassen (s. V. 12). Das *vordergründige* Verständnis der μαθηταί wird jedoch vom Evangelisten ausdrücklich als *Mißverständnis* gekennzeichnet (V. 13). Ja, selbst nachdem Jesus VV. 14f παρησία zu den Jüngern von Lazarus' Tode redet (und damit den gemeinten Sinn von ἵνα ἐξυπνίσω V. 11: sein Vorhaben einer *Totenaufweckung*, indirekt offenbart), *verkennt* Thomas die Lage völlig (V. 16). Berücksichtigt man diesen Kontext, scheint Jesus mit dem ἵνα πιστεύσητε V. 15 *eben dieses Unverständnis seiner Jünger* implizit als *Mangel an Glauben* zu kennzeichnen, dessen Aufhebung demgemäß Zweck des folgenden σημείον ist. Durch die *Totenaufweckung* (eben nicht mehr: Krankenheilung - siehe das ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ!) kann und soll *ihnen* πιστεύειν im Sinne eines *tieferen Verständnisses Jesu* zuteil werden.

7.2.2 11,17-46: Die Schwestern und „die Juden“ als Gegenspieler des Wundertäters

Das Wunder der Auferweckung ist keineswegs nur an die Jünger adressiert. Der Fortgang der Handlung ist vielmehr bestimmt vom Gegenüber

²⁰⁷ Vgl. das entsprechende, ähnlich deutliche „christologische Versagen“ (s. die „Testfrage“ 6,5) von Jüngern Jesu in 6,7. 8f.

„Jesus - Schwestern des Verstorbenen (mit ‚den Juden‘)“. Es kommt angesichts der Krise des *menschlichen Zu-spät* - Lazarus liegt bereits vier Tage im Grabe - zu Begegnungen, in denen jeweils auch die grundsätzliche Stellung zum Wundertäter radikal deutlich werden muß. Denn in diesen Begegnungsszenen geben die Personen nicht nur dem Maß ihrer Enttäuschungen (und also indirekt ihren Erwartungen an Jesus) Ausdruck, sondern damit auch *ihrer Meinung* über ihn²⁰⁸ - welcher Jesus dann gleichermaßen *seine Selbstoffenbarung* (mit ausdrücklichem *Glaubensappell*, VV. 25f) wie schließlich die *Wundertat (Totenauferweckung!)* selbst (VV. 38-44) entgegengesetzt.

Diese hintergründige Spannung wird mit verschiedenen Mitteln dargestellt, vor allem in den *Dialogen Jesu mit Martha* (bei seiner Ankunft 20-27; am Grabe 39f), welche außerdem eine zentrale kompositorische Rolle spielen, insofern sie die *Wundertat* VV. 41-44 mit dem zentralen *Offenbarungswort* VV. 25f verketten (s. den ausdrücklichen Rückverweis V. 40!) und somit letzteres als *Deutewort* zum miraculösen Geschehen kennzeichnen. Dabei ist Martha nicht als individuelle Figur, sondern als (Glaubens-)Typus gezeichnet, welcher ebenso durch ihre Schwester Maria repräsentiert wird. Das zeigen die gleichlautenden Anreden an Jesus

„Herr, wärest du hier gewesen,
wäre mein Bruder nicht gestorben.“

(V. 21b [Martha] = V. 32b [Maria]): Aus diesen Worten spricht sowohl Erwartung - eine *Krankenheilung* hätten demnach die Schwestern Jesus durchaus zugetraut - als auch Resignation angesichts der inzwischen durch Jesu Verzögerung eingetretenen Notlage. Denn nachdem Lazarus bereits gestorben ist, scheint ihnen ein rettendes Eingreifen Jesu *nicht* mehr möglich (s. den Irrealis der Vergangenheit). So bringen sie eine bestimmte *Meinung* über Jesus zum Ausdruck und verstehen ihn in zeitgeschichtlicher Analogie zu anderen Wundertätern. Jedenfalls betrachten sie Jesus *nicht* als den, der Macht auch über den *Tod* hat. Diese Meinung und Erwartungshaltung verbindet sie mit den „Juden“, welche in Jesus ebenfalls nur einen Trauernden sehen können (V. 36) und ihm direkt den ja indirekt auch von den Schwestern VV. 21b,32b erhobenen Vorwurf machen, dem Lazarus *nicht* mit seiner an anderen bewiesenen Wundermacht geholfen zu haben (V. 37).

Den Hintergrund der Darstellung bildet demnach ein einheitliches Spannungsfeld: Martha, Maria und die „Juden“ als Repräsentanten allgemeiner („menschlicher“) Erwartungen und Ansichten auf der einen Seite, Jesus als *der* Heilbringer und Offenbarer auf der anderen Seite, welcher - nicht zuletzt durch die Wundertat - dieser normal-„menschlichen“ Haltung ihm gegenüber entgegentritt. Das für Wundergeschichten charakteristische Gegenüber von Wundertäter und Gegenspieler²⁰⁹ lebt hier nicht primär von

²⁰⁸ Wie das Wunder auf radikales πιστεύειν (*Wunderglaube*) an den Wundertäter als die allein angemessene Haltung gegenüber dem *eschatologischen* Heilbringer zielt, so spiegeln sich umgekehrt auch in den durch Notsituationen provozierten Erwartungen (s. z.B. Basilikos 4,47. 49. 50b) die Offenheit bzw. Verslossenheit ihm gegenüber.

²⁰⁹ Vgl. dazu THEISSEN, Wundergeschichten 14f.53f.

psychologischen Spannungsmomenten (Sorge in der Not und Erwartung an den Wundertäter als Ausgangspunkte; dementsprechende Beseitigung der Not durch den Wundertäter, evtl. nach Probe der Erwartungen, als Abschluß), sondern diese sind ihrerseits Ausdruck einer *bestimmten Ansicht über und Stellung zum Wundertäter und deren Kritik durch den Wundertäter in Wort und Tat*. - Dies soll nun im einzelnen aufgewiesen werden, weil erst so das dichte Geflecht der darstellerischen Bezüge und damit das Gefälle *dieser* Wundererzählung durchsichtig werden kann.

a) 11,20-27.39f: Martha als Typus des ungläubigen, weil nicht „sehenden“ Christen

Daß Martha ebenso wie Maria (und die „Juden“!) den Typus eines defizitären, von Jesus in Wort und Tat kritisierten *πρωτεύειν* verkörpert, bedarf näherer Begründung. Die offenkundige Parallelisierung mit Maria in den Versen 21b und 32b (s.o.) wird nämlich weithin gerade als positive *Kontrastierung* zu der durch ihre Schwester verkörperten Haltung der Trauer und Hoffnungslosigkeit aufgefaßt,²¹⁰ zumal Marthas bekenntnisartige Äußerungen V. 22 und vor allem V. 27 ebenfalls in diese Richtung zu weisen scheinen. Indes ergibt die nähere Betrachtung gerade dieser Dialogszene ein anderes Bild.

Für das Verständnis Marthas und ihrer Rolle in der johanneischen Erzählung ist generell zu berücksichtigen, daß die beiden Schwestern als bereits in einem näheren Verhältnis zu Jesus Stehende eingeführt werden (VV. 1-3.5) und speziell Martha als *Glaubende* gezeichnet wird (V. 27: „Ich *habe geglaubt*, daß du der Christus bist...“; s.a. V. 24). Denn auf dem Hintergrund eines bereits vorhandenen Glaubens an Jesus erscheint Marthas Äußerung **V. 22**

„Aber auch jetzt weiß ich (noch),
daß *alles*, was du Gott bittest, dir Gott geben wird.“

nicht bloß und nicht eigentlich als „indirekte Bitte, den Bruder zu erwecken“²¹¹ - d.h. als Ausdruck einer aus der V. 21 (klagend!) konstatierten Not geborenen Haltung *unbegrenzter Erwartung* und damit eines *wahren, radikalen Glaubens* -, sondern zumal im Zusammenhang mit V. 21 („Wä-

²¹⁰ So z.B. STRATHMANN, BULTMANN, WIKENHAUSER; andersherum sieht HIRSCH (allerdings nur in der von ihm rekonstruierten ursprünglichen Gestalt der Geschichte [ohne V. 22!], vgl. dazu DERS., Studien 91f) Martha *negativ* gegen Maria abgesetzt (nach BULTMANN, Komm. 310 A. 2). Richtig stellt demgegenüber HAENCHEN fest, „daß sich die Haltungen der beiden Schwestern nicht als Gegenbilder verstehen lassen“ (Komm. 410f) - denn tatsächlich mangelt *beiden* der Glaube an Jesus als die ζώή, als welche er sich erst hier ihnen gegenüber *offenbart*.

²¹¹ BULTMANN, Komm. 306; ähnlich HIRSCH (Studien 91; V. 22 redaktionell), WIKENHAUSER (Komm. 214), SCHULZ (Komm. 159), HAENCHEN (Komm. 404) u.a.; vgl. aber dagegen BAUER, Komm. 151.

rest du hier gewesen...“), V. 24 („Ich weiß, ...am jüngsten Tage...“) und V. 39 (!) auch und vor allem als Ausdruck *ihrer Meinung über Jesus*, wie sie eben *ihrem bereits vorhandenen Glauben* entspricht:²¹² sie versteht (und verstand offenbar bislang) Jesus als einen bei Gott in besonderer Gnade stehenden *Gesundbeter*.²¹³ V. 22 signalisiert sie Jesus, daß sie an *dieser* ihrer bisherigen Ansicht trotz seines schmerzlichen, ja (für *sie!*) enttäuschenden (s. V. 21) Zu-spät-Kommens festhält, und demonstriert damit die *Kontinuität* ihrer Stellung zu ihm:

„Aber auch jetzt weiß ich (noch),
daß alles, was *du* Gott *bittest*, dir Gott geben wird.“

Eben diese scheinbar positive Meinung über Jesus ist in Wirklichkeit unzulänglich und wird als solche gerade in Kap. 11 kenntlich gemacht! Martha hat in dem Wundertäter Jesus noch nicht die ζωή erkannt, die er *ist* und als welche er geglaubt sein will (VV. 25f), ja als welche Jesus sich gleich - durch die Totenauferweckung - erweisen wird!²¹⁴ Tatsächlich wird in VV. 41f gerade diese ihre traditionelle Vorstellung durch Jesus *karikiert*: Sein „Bittgebet“ ist *Dank* für die (eben ständige!) „Erhörung“, welcher die Gabe des (eben *nicht* erbetenen!) Wunders vorwegnimmt! Aufgrund seines

²¹² Zu Recht empfindet HIRSCH die große Spannung des als Ausdruck *wahren* Glaubens verstandenen V. 22 mit dem Kontext: „das Gespräch Jesu mit Martha (hat) in der durch 22 geschaffenen Voraussetzung keinen richtigen Grund und Sinn mehr“ (Studien 91), zwischen 22 und 39 besteht ein unaufhebbarer „Widerspruch“ (a.a.O. 92). Mit dankenswerter Konsequenz wird sodann dieser „Störenfried“ (ebd.) als Zusatz einer Redaktion aus dem Zusammenhang entfernt.

Allerdings liegt V. 22 der Ton offensichtlich gar nicht auf dem *psychologischen* Aspekt von Marthas Stellung zu Jesus (ihre Erwartung bzw. ihr Vertrauen ihm gegenüber; in *dieser* Hinsicht wird ja immer ihr Glaube als vorbildlich bzw. als *wahrer* Glaube empfunden), sondern auf der *Kontinuität ihres* (ja konkret ausgesprochenen!) *Verständnisses von Jesus*, wie das ἀλλὰ καὶ νῦν am Satzanfang zeigt. Denn damit wird ja zurückverwiesen auf die nach V. 21 enttäuschende Erfahrung des allzu späten Eintreffens Jesu, so daß V. 22 sich als gleichsam „dogmatische“ Aussage voll mit der „normalen“ Erwartungshaltung in V. 21 deckt, ja diese Normalerwartung - der V. 21 zum Ausdruck kommenden *Anfechtung* Marthas korrespondierend - gerade *unterstreicht*. Martha wird V. 22 also keineswegs isoliert als ein statisches „Gemälde des Glaubens“ (BULTMANN, Komm. 306) gezeichnet, welches dann bereits zwei Verse später durch ein ganz anderes Bild ersetzt werden kann; das Gespräch mit Jesus VV. 23-27 stellt aber auch kein „Schaugespräch“ (HIRSCH, a.a.O. 91) dar, sondern eine sich sinnvoll aus VV. 21f entwickelnde und in *ihrer* Weise spannungsvoll-dramatische Szene.

²¹³ Zur frühjüdischen Vorstellung, daß Krankheit vor allem durch Gebet, genauer: durch *Erhörung* des Gebetes von Gott geheilt wird, s. GOPPELT, Theologie 192 und SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 425, v.a. auch die anschauliche Untersuchung von HENGEL/HENGEL. - Bemerkenswert ist auch das οἶδα: das „Wissen“ hat bei Johannes oft einen religiösen Klang, insofern das „Gewußte“ einen für den Sprecher bezeichnenden, feststehenden religiösen („dogmatischen“) Gehalt darstellt (1,26; 3,11; 4,22; 8,14 u.ö.; s.a. 9,24. 25. 29. 31!)

²¹⁴ So auch BROWN, Komm. I 433-35. - „Throughout the incident involving Martha we see that she believes in Jesus but inadequately.“ (a.a.O. 433).

analogilosen Verhältnisses zu Gott bedarf Jesus gar nicht des Bittgebetes, da Gott ihm *alles* - namentlich das $\zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ - auch ohne dies gewährt (bzw. „zeigt“, s. 5,19-21 und speziell das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ 5,20)!²¹⁵ - Die grundlegende Differenz zwischen Bittendem und Gewährendem in der jüdischen Anschauung eines Gesundbeters ist in *Jesu* Verhältnis zu Gott nicht mehr existent; er kann sagen - und erweist dies gerade auch mit seinen $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ -: „Ich und der Vater sind eins.“ (10,30).²¹⁶

Der Fortgang der Szene bestätigt diesen Eindruck eines zwar vorhandenen, jedoch inadäquaten Glaubens dieser Anhängerin Jesu, mit dem Jesus sich hier auseinandersetzt. - Seine souveräne, aber auch in typisch johanneischer Weise doppeldeutig gehaltene Zusage

„Dein Bruder wird auferstehen!“ (V. 23)

korrigiert implizit Marthas Mißverständnis V. 21f, Jesus als eine Art Wunderbeter zu verstehen. Doch merkwürdigerweise ignoriert Martha diesen Hinweis auf seine Vollmacht, indem sie darin nur einen tröstlich gemeinten Hinweis auf die *in ferner Zukunft* zu erwartende Totenaufweckung „am jüngsten Tag“ hört:

„Ich weiß, daß er auferstehen wird -
(nämlich) in der Auferstehung am jüngsten Tage.“ (V. 24)

Sollte V. 22 psychologisch zu interpretieren sein und der Bitte um (und also Hoffnung auf) eine *aktuelle* Totenaufweckung ihres Bruders durch Jesus Ausdruck geben²¹⁷, dann wäre V. 24 - zumal als Antwort auf den *positiven* Bescheid Jesu V. 23 - ganz unmöglich! Nimmt man die literarische Konsistenz dieser Szene ernst, muß man schließen, daß Martha in V. 22 genauso wenig wie in V. 24 an ein aktuelles rettendes Eingreifen Jesu im Blick auf ihren verstorbenen Bruder denkt, daß sie vielmehr weder hier noch dort Jesus die konkrete Erfüllung seiner Zusage V. 23 zutraut - eben weil sie ihn (noch) nicht als Herrn über Leben und Tod kennt, d.h. *wirklich* glaubt. Wie die Wundertaten, so ordnet sie auch die Worte Jesu in das Schema überlieferter Vorstellungen ein.

Gerade damit aber schafft sie die Negativfolie einer *unzulänglichen Einsicht*, der gegenüber sich Jesus nun umso erhellender als der fundamental Andere *offenbart*: Als der eschatologische Gesandte und *Heilsbringer*, der selbst „die Auferstehung und das Leben“ *ist* (25a). Der dazugehörige Satz,

²¹⁵ Bezüglich der Entsprechungen von 5,19 zur Lazarusgeschichte vgl. BROWN, Komm. I 437. - In der Tat stellt dieses $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ in besonderer Weise eines der 5,20 angesprochenen „größeren Werke“ dar: Das $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ (5,20) der „Juden“ führt ja in diesem Fall bis zur Anzeige Jesu beim Synhedrium, welches daraufhin definitiv den Tod Jesu beschließt.

²¹⁶ Vgl. dazu auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 425f.

²¹⁷ So SCHLATTER, Komm. 252; BULTMANN, Komm. 306; BECKER, Komm. 4/1 357.

daß der *an ihn als ζωή Glaubende* auf eine vom irdischen Tod nicht mehr berührte Weise „lebt“ (25b.26a), ist die Antithese zu Marthas „Normal-eschatologie“ von V. 24, damit aber zugleich auch Kritik *ihres Glaubens* an ihn als begnadeten *Gesundbeter* (V. 22). Das bestätigt ihrerseits noch die abschließende Frage Jesu an Martha:

„Glaubst du *dies*?“ (26b),

welche ja scharf die Grenze zieht zwischen Marthas relativ positiver Haltung und dem erforderlichen radikalen πιστεύειν an ihn, den Offenbarer *als* die ἀνάστασις und die ζωή. Der (zumal unbeirrbar) Glaube an den Gesundbeter Jesus ist nicht allein unangemessen, sondern geradezu *Unglaube*.

Auf die Selbstoffenbarung Jesu und den ausdrücklichen Ruf zum πιστεύειν an ihn als die „Auferstehung“ und das „Leben“ reagiert Martha nicht etwa psychologisch plausibel und der Wunderszene als solcher angemessen mit einem schlichten „Πιστεύω, κύριε!“ und anschließender Proskyne (vgl. 9,38)²¹⁸, sondern mit einem seltsam feierlichen christologischen Bekenntnis:

„Ja, Herr, ich habe (stets) geglaubt,
daß du der Christus bist,
der Sohn Gottes,
der in die Welt Kommende.“ (V. 27)

Der offenkundige Mangel an Spontaneität dieses formelhaften Bekenntnisses, die feierliche Häufung christologischer Hoheitstitel, der strenge Aufbau des „Identifikationssatzes“²¹⁹ erzeugen keineswegs den Eindruck, als

²¹⁸ Jesu Frage an Martha V. 26b: „Glaubst du *dies*?“ entspricht im Prinzip der Frage an den Blindgeborenen: „Glaubst du *an den Menschensohn*?“ (9,35): in beiden Fällen geht es um *radikales* πιστεύειν, welches die unbedingte *Annahme der Selbstoffenbarung* Jesu (9,35.37; 11,25a) einschließt und welches erst in *dieser* Form auch *eschatologisches Heil bedeutender* Glaube ist (9,39-41; 11,25b-26).

²¹⁹ Das Bekenntnis V. 27 stellt eine Analogie zu dem Typ urchristlicher Homologie dar, welche VIELHAUER als „Identifikationssatz“ (Literatur 25-27) von der „Akklamation“ (a.a.O. 23-25) unterscheidet. Antwortet letztere emphatisch auf die Frage, wem ein bestimmter (z.B. der Kyrios-)Titel zukommt (wie in Rm 10,9: κύριος Ἰησοῦς), so der „Identifikationssatz“ auf die Frage nach der *Person* (z.B. Jesus), wobei hier eine Verbform von ὁμολογεῖν bzw. πιστεύειν konstitutiv eingeht. Er beantwortet also „die Frage des Petrusbekenntnisses“ (VIELHAUER, Literatur 26) wie in 1. Joh 5,5:

ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

(analog in 1. Joh 5,1 mit ὁ χριστός als Prädikat). - Die Struktur von 11,27 ist im Prinzip die gleiche:

1. Form von πιστεύειν mit ὅτι;
2. „Jesus ist...“ (hier der Gesprächssituation gemäß in die Anredeform gewandelt: „Du bist...“);
3. Hoheitstitel, nur daß hier *drei Titel* in einfacher Reihung begegnen: neben den traditionellen Titeln „Gottessohn“ und „Christus“ auch noch ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, welchem die für Johannes charakteristische christologische

hätte Martha wirklich die Worte Jesu VV. 25f verstanden, als hätte sich durch seine Selbstoffenbarung etwas in ihrem Verhältnis zu ihm geändert und sie nun endlich jenen *radikalen* Glauben an den endzeitlichen Offenbarer und Heilbringer gewonnen, den Jesus soeben von ihr forderte.²²⁰ Noch deutlicher aber zeigt das Perfekt *πεπίστευκα*, daß Martha den in VV. 25f an sie gerichteten Appell zu einem *anderen* Glauben - nämlich ein *πιστεύειν* an Jesus als die *ζωή*, d.h. den bevollmächtigten eschatologischen Richter - gar nicht wahrgenommen hat: Dieses Perfekt drückt ja gerade - wie das *ἀλλὰ καὶ* vñ V. 22! - die *Kontinuität ihres* Verhältnisses zu Jesus, *ihres* (eben nur scheinbaren) „Glaubens“ aus.

Martha ist selbst ausdrücklich der Meinung, treue Anhängerin Jesu zu sein (s. V. 21f: „Herr“); sie kann sich deshalb in V. 27 - in Verkennung des VV. 25f eigentlich Gesagten - damit begnügen, *ihrem* Glauben an Jesus nur noch einmal in möglichst überzeugender Weise Ausdruck zu geben. Dabei bedient sie sich der durchaus „richtigen“ Bekenntnisformel der Gemeinde²²¹, ohne doch deren *tiefer* (mit VV. 25f tatsächlich identische, s. 20,31) Wahrheit schon erkannt zu haben.²²² Wenn *sie* Jesus als Christus, Gottessohn, den in die Welt Kommenden bekennt, so hält sie ihn - nach Ausweis ihrer sonstigen Äußerungen und Verhaltensweisen - eben doch noch nicht für „das Leben“, sondern immer noch für einen konventionellen Gesundheitsbeter.

Vorstellung zugrundeliegt, Jesus sei (als „Licht“ bzw. Erlöser) „in die Welt“ gekommen (vgl. 1,9; 3,19; 18,37; titular noch einmal in 6,14).

Die solcherart erweiterte Form scheint mir eine jüngere, spezifisch „johanneische“ Variante des von Vielhauer als „Taufbekenntnis“ (a.a.O. 27), d.h. als (*inner*)gemeindlicher *formelhafter Ausdruck des Glaubens* charakterisierten Homologietyps zu sein. - Vgl. die entsprechende, ebenfalls charakteristisch erweiterte Struktur des johanneischen Petrusbekenntnisses 6,69:

(ἡμεῖς) πεπίστευκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι (1.)

σὺ εἶ (2.)

ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (3.)

²²⁰ „Martha erfaßt die Worte nicht in ihrer ganzen Tiefe...“ (BAUER, Komm. z.St.). - Der Hinweis darauf, daß V. 27 ganz johanneisch formuliert ist und offenbar „das christologische Bekenntnis der Gemeinde“ (BULTMANN, Komm. 308 A. 8) darstellt, muß nicht bedeuten, daß Martha in dieser Szene jene tiefen Wahrheiten wirklich als *eigene Erkenntnis* ausspricht (vgl. auch 1,49; 6,69; 11,49-51) - dagegen spricht vielmehr schon, abgesehen vom Kontext (V. 39f!), gerade die Form des *allgemeinen Bekenntnisses* selbst (gegen BULTMANN, Komm. 308f).

²²¹ Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß Marthas *eigene* Glaubensaussagen (Jesus als Gott Bittender in V. 22; futurische Eschatologie in V. 24; Resignation in V. 21) - sei es durch Jesu Er widerungen, sei es durch die Szene - als *unzulänglich* bzw. *falsch* und damit als Ausdruck von *Unglaube* charakterisiert werden. In V. 27 bedient sie sich der „Richtigkeit“ der *allgemeinen* Formel - und weist damit auf ein grundlegendes Problem aller Überlieferungen des Glaubens hin, daß nämlich der überlieferte wahre Glaubensgehalt nie in formaler Richtigkeit gleichsam zu „haben“ ist, sondern stets neu auf dem Wege der Interpretation der überlieferten Formen, d.h. in *persönlicher Aneignung* zu gewinnen ist. Die orthodoxe Formel kann auch der Irrende für den Ausdruck *seines* Glaubens halten (s.a. 1. Joh 2,9-11).

²²² Vgl. besonders Nathanaels „richtiges“ Bekenntnis 1,49 (und Jesu seltsam kühle, ja kritische Antwort 1,50f), aber auch das Petrusbekenntnis 6,69 (s. dazu oben Anm. 219; S. 161 Anm. 97 d.A.) im Kontext des konstant unverständigen Verhaltens der Jünger.

Diese Interpretation von V. 27 wird aber endgültig bestätigt durch Marthas Reaktion auf den Befehl Jesu **V. 39a** („Nehmt den Stein weg!“). Mit diesem Befehl schickt sich Jesus an, seine in VV. 25.26a geoffenbarte und in V. 26b eben auch als Gegenstand von *Marthas* Glauben erfragte Würde als „die Auferstehung und das Leben“ praktisch zu demonstrieren. Ihr Einwand **V. 39b**

„Herr, er riecht schon,
denn es ist schon der vierte Tag (sc. nach seinem Tod)!“

zeigt dabei nicht nur, daß sie Jesus als Christus, Gottessohn, „den Kommenden“ (V. 27) noch nicht wirklich *erkennt* hat, sondern eben auch, daß sie seinen Worten - hier insbesondere VV. 23.25f - nicht in der unbedingten existentiellen Weise *vertraut*, welche jedem Zeitgenossen Jesu eben aufgrund seiner überführenden großartigen σημεία durchaus möglich war (9,38!).²²³ Die Martha von V. 39b ist in Wirklichkeit dieselbe wie die von VV. 21f, V. 24 und auch V. 27: sie verkörpert insgesamt den Typus des nicht einfach unverständigen, sondern *im Grunde ungläubigen* Jüngers.

Genau das geht nun aber auch aus der knappen Antwort Jesu in **V. 40** hervor:

„Habe ich dir nicht gesagt:
Wenn du *glaubst*,
wirst du die Herrlichkeit (δόξα) Gottes sehen?!“

Jesus tadelt hier eben nicht nur ihr *mangelndes Verständnis* seiner Wundermacht oder seiner Person, sondern kritisiert nun gerade diesen Mangel - erstmals ausdrücklich (VV. 25f aber bereits implizit) - als Ausdruck von *Unglauben*. Diese Kritik wird zum *Vorwurf*, weil dieses Unverständnis bzw. dieser Unglaube durchaus vermeidbar war! Er geht nunmehr ganz zu Lasten Marthas, nachdem Jesus ihr - nämlich in VV. 23.25f - bereits alles Erforderliche mitgeteilt hatte, um jenen Einwand vor dem Grab eigentlich unmöglich zu machen (s. den *Rückverweis* „Habe ich dir nicht gesagt...“). Damit ist aber wieder deutlich geworden, daß Martha bereits jene Mitteilungen über Werk und Person Jesu *nicht* adäquat - als Verheißung der Auferweckung ihres Bruders und somit der Offenbarung jener V. 25a näher bezeichneten göttlichen δόξα - aufgenommen, weil nicht wirklich *geglaubt* hat.

²²³ Im Blick auf das Kriterium „unbedingtes, existentielles Vertrauen in Jesu Wort“ als Kennzeichen des *echten* πιστεύειν ist auch der Basilikos mit Martha insofern gut vergleichbar, als er ebenfalls *vor* dem Wunder auf Jesu Verheißung (4,50a; vgl. 11,23) hin zum πιστεύειν an seinen λόγος (!) kommen sollte und auch kam (4,50b). - Die der Wundertat vorausgehende Notsituation wird auch (und sogar *ausdrücklich!*) in 6,5f als *Glaubensprobe für die Jünger* ausgestaltet. Und auch hier *versagen* Jesu Jünger (s. 6,7. 8f)!

Wortwörtlich ist die 11,40 erinnerte Verheißung „Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen“ zuvor ja gar nicht ausgesprochen worden. Gleichwohl sehen die meisten Ausleger in diesen Worten zu Recht einen mehr oder weniger konkreten Rückbezug auf die vorangegangene Gesprächsszene mit Martha.²²⁴ Allerdings scheint mir eine noch bestimmtere (und damit besser begründete) Zuordnung von VV. 23,25f und V. 40 – nämlich als einer tiefen *sachlichen und dramaturgischen Entsprechung* – ebenso erforderlich zu sein, wie die genauere Berücksichtigung der Konsequenzen solcher Bezüge in der Auslegung der *ganzen* Szene (hier z.B. bei der Bewertung von Marthas Glaubensaussagen V. 22 und V. 27!).

Zunächst ist V. 40 auf dem Hintergrund der johanneischen Gedanken zu verstehen, daß erstens sich Jesu göttliche δόξα *im σημεῖον* manifestiert (2,11; s.a. 11,4) und daß zweitens diese göttliche δόξα Jesu *dem Glaubenden* auch als solche – im Zusammenhang des tieferen Verständnisses von Jesu Worten, Werken und Person – „*sicht*“bar wird. Dann aber steht die *Ankündigung der Auferweckung* V. 23 zusammen mit der zu echtem πιστεύειν auffordernden *Selbstoffenbarung als „die Auferstehung und das Leben“* VV. 25f in einem ganz bestimmten sachlichen und dramatischen Entsprechungsverhältnis zu V. 39b,40, welches überhaupt erst Jesu Vorwurf recht begründet und verständlich macht. Wenn nämlich Martha *wirklich*, d.h. radikal an Jesus geglaubt und also auch seine Selbstoffenbarung als den eschatologischen Lebensbringer 11,25f *wirklich* angenommen hätte, hätte sie einerseits seiner in V. 23 angekündigten und V. 39a anhebenden Auferweckungstat – als *glaubende* Zeitgenossin Jesu – nicht skeptisch-hoffnungslos gegenüberstehen können wie in V. 39b (dramatisches Entsprechungsverhältnis). Andererseits hätte sie in der anhebenden Wundertat – nämlich als *glaubende* Gemeindechristin – die konkrete Manifestation dieser seiner Funktion und Würde, ja geradezu *Gottes* δόξα „sehen“ können (sachliches Entsprechungsverhältnis; zu „Herrlichkeit Gottes“ statt „Herrlichkeit Jesu“ an dieser Stelle s.u.).²²⁵

b) 11,(28-31)32-38: Maria und „die Juden“. Jesu Affekte gegen den Unglauben

Die VV. 28-31 haben eine wesentlich einleitende Funktion im Blick auf die folgende Begegnung Jesu mit Marthas Schwester und den „Juden“ VV.

²²⁴ Teils wird ein globaler Rückbezug auf das ganze Gespräch VV. 21-27 angenommen (SCHNEIDER, Komm. 217), teils präziser auf einzelne Ansatzpunkte hingewiesen, v.a. auf die Zusage V. 23 und auf die Glaubensforderung VV. 25f. BAUER, Komm. 154 erwägt zusätzlich noch V. 4 als *den* (!) Bezugspunkt des Vorwurfs; BULTMANN, Komm. 311 A. 5 sieht eine genaue Entsprechung allein zu V. 23, muß damit aber das VV. 25f,27 betonte und V. 40 wieder aufgenommene *Glaubensmotiv* unberücksichtigt lassen. Es spielt seltsamerweise auch bei WIKENHAUSER, Komm. 217, der VV. 25f bei der Auslegung von V. 40 berücksichtigt, keine Rolle.

²²⁵ Zweifellos klingt Jesu Vorwurf dadurch so unmotiviert, daß er *seine Kritik* an Martha in einer für sie *als Zeitgenossin* unverständlichen Weise *formuliert*: die δόξα wird ja erst *nach* der „Geburt von oben“ durch den Geist (3,3,5) im σημεῖον „gesehen“. Doch das Ineinander der Zeiten begegnet praktisch überall und wird in dieser krassen Form vom Evangelisten stets gezielt eingesetzt. Marthas formelhaftes Bekenntnis 11,27 z.B. ist ein ebensolcher Anachronismus, der sie als *Prototyp des naiven und als solchen (!) ungläubigen Gemeindechristen* kennzeichnet. Eben dieser Glaubenstypus wird hier von Jesus selbst in der Auseinandersetzung mit Martha von V. 23 ab kritisiert und in ein Verhältnis der Unvereinbarkeit mit *seiner* Offenbarung gestellt – wie gerade auch die „unpassende“ Formulierung des Vorwurfes V. 40 zeigt.

32-38a. Hier treten Maria und „die Juden“ als handelnde Personen erstmals in Erscheinung, und zwar so, daß ihre anschließende Begegnung mit Jesus eingefädelt wird. Bemerkenswert ist dabei, daß die (für die Wundergeschichte nicht unwichtige, s. VV. 45f!) Anwesenheit der „Juden“ in VV. 32-38a durch ein *menschliches Mißverständnis* motiviert ist: sie „meinen“, Maria sei zum *Grabe* aufgebrochen, *um zu trauern* (V. 31).

Das gerade im Kontext dieser σημεῖον-Geschichte bezeichnende Mißverständnis - Maria gehe *zum Grab*, um zu *trauern* (tatsächlich geht sie ja *zu Jesus*, der ζωή, um schließlich *Zeuge seiner Macht über den Tod* zu werden!) - ist dramaturgisch sorgfältig vorbereitet durch die „heimliche“ Mitteilung Marthas an ihre Schwester (V. 28: λάθρα), Jesus rufe sie zu sich: so nämlich fassen „die Juden“ den Aufbruch Marias nach *ihrer* Sitte auf, am Grab zu weinen (κλαίειν V. 31).²²⁶ Dies weist auf *ihre* Trauerhaltung V. 33 (κλαίειν) voraus. Gleich eingangs deutet sich also ihr im folgenden hervortretendes Unverständnis gegenüber Jesus an. - Die Ansicht Bultmanns: „In der Ökonomie der Darstellung kann das λάθρα nur den Sinn haben, zwischen Maria und dem ὄχλος der Juden zu differenzieren“²²⁷ - nämlich im Sinne *verschiedener Grade von Erwartung* an Jesus²²⁸ - ist also nicht zutreffend und hat außerdem V. 33 gegen sich (s.u.). Ja, damit stellt Bultmann die Pointe der Begegnungsszenen geradewegs auf den Kopf: Diese liegt darin, daß die *Jesus nahestehende* Maria (s. V. 21) mit ihrem κλαίειν V. 33 - und in grundsätzlicher Übereinstimmung mit ihrer Schwester Martha (V. 32!) - *genausowenig* Hoffnung und damit *denselben Unglauben* wie die *fernstehenden* „Juden“ beweist!

Bei der Begegnung mit dem Wundertäter demonstriert Maria gleich eingangs mit ihrem Ausspruch V. 32 (= V. 21 [Martha]) denselben unzulänglichen Glauben, welchen Jesus VV. 25f.40 an ihrer Schwester kritisiert: sie glaubt noch nicht an Jesus als die ζωή, sondern nur als einen - in diesem Fall eben *verspäteten* - Gesundheitsbeter. Diese Stellung zu Jesus spricht auch aus ihrer Trauerhaltung V. 33, wobei die Tatsache *ihrer Weinens* eigens erwähnt und damit die Jüngerin betont neben die *weinenden Juden* gestellt wird. Eben diese massive Konfrontation mit dem Unglauben ruft Jesu erstes ἐμβρομάσθαι ἐν πνεύματι (= ἐν ἑαυτῷ V. 38) und ein ταράσσειν ἑαυτὸν hervor:

²²⁶ S. BULTMANN, Komm. 309 A. 6.

²²⁷ BULTMANN, Komm. 309.

²²⁸ Maria gehe „in stiller Hoffnung oder doch Erwartung“ zu Jesus, während die Juden „nur an den Weg zum Grabe“ denken, „gutmütig, aber hoffnungslos“ (BULTMANN, Komm. 309). Gegen eine solche Differenzierung spricht ja direkt Marias gerade *hoffnungs- und erwartungslose Äußerung* V. 32 (= V. 21), ihre *Trauerhaltung* V. 33 sowie das Gefälle des Gesamtzusammenhangs.

An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr, daß psychologische Deutungen einzelner Erzählzüge schnell in die Irre führen, weil die psychologischen Momente bei Johannes ganz im Dienst seines umfassenden, (offenbarungs-)theologischen und letztlich kerygmatischen Darstellungsinteresses (s. 20,30f) stehen und kein eigenes Gewicht haben. Vielmehr wollen gerade die psychologisch *schwierigen* Stellen im Gesamtzusammenhang gelesen und von der grundlegenden Absicht des *Evangelisten* her verstanden werden.

Als nun Jesus sah,
daß sie weinte
und daß die sie begleitenden Juden weinten,
da ergrimmte er im Geist
und erregte sich. (V. 33)

Der Affekt Jesu ist kein psychologisch einleuchtender. Er ist keine menschliche Herzensregung wie das synoptische *πλαγχνίζεσθαι* (Mk 1,41; 6,34par; 8,2par) und auch keine für Wundertäter ganz allgemein typische „pneumatische Erregung“²²⁹, sondern Ausdruck eines *bestimmten* Zorns und einer *spezifisch jesuanischen* Traurigkeit, nämlich die *über den Unglauben*, wie er sich in der Trauer *ihm* gegenüber, der „das Leben“ *ist* (V. 25) und als „Sohn“ lebendig macht, wen er will (5,22), äußert.²³⁰ - Das Gleiche gilt für die kurze Notiz

Jesu fing an zu weinen. (V. 35):

Als die Trauernden Jesus dorthin bringen, wohin *sie* den Toten gelegt haben - nämlich ins bereits verschlossene *Grab* -, überkommen ihn Tränen dieses Zorns.²³¹

Jesu „Weinen“ angesichts des Grabes (V. 35) ist auffälligerweise nicht wie bei den Trauernden mit *κλαίειν*, sondern mit dem ungewöhnlicheren *δακρύειν* ausgedrückt. Es ist eben nicht das *menschliche* „Weinen“ der übrigen Akteure, sondern eine - *bewußt* mißverständliche - „Äußerung der zornigen Stimmung Vers 33“²³². Das dann wirklich V. 36 auftretende Mißverständnis „der Juden“ zeigt um so deutlicher, als was Jesu Tränen gerade *nicht* zu verstehen sind.

An VV. 36f wird die Haltung der Juden anschaulich: Sie deuten Jesu Tränen naiv als Ausdruck menschlicher Trauer über den Verlust des Freundes (V. 36 : „Seht, wie lieb er ihn hatte!“).²³³ Einige aber gehen noch weiter

²²⁹ Zu diesem traditionellen Motiv vgl. THEISSEN, Wundergeschichten 67f. - „Der Wundertäter leidet an der Schranke zwischen menschlicher Not, Verblendung, Unglaube und dem Raum übermenschlichen Heils.“ (a.a.O. 67).

²³⁰ So auch STÄHLIN, ThWNT V 429 A.329; BAUER, Komm. 152; BULTMANN, Komm. 310 u.a. - Vergleichbar ist Jesu Affekt in Mk 3,5a: *περιβεβήμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρῶσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει...* (sc. Jesus; folgt das wunderwirkende Wort).

²³¹ Bemerkenswerterweise fragt Jesus V. 34a eben *nicht* nach dem Ort des *Grabes* (vgl. V. 31!), sondern nach dem Ort des *Verstorbenen*: „Wohin habt ihr *ihn* gelegt?“ Diese Formulierung läßt nämlich offen, ob „sie“ - die Jesus gerufen haben und ihm nun gegenüberstehen - den Verstorbenen in ein *Grab* gelegt und also jede Hoffnung auf *Jesu* Eingreifen aufgegeben haben oder nicht.

²³² BAUER, Komm. 153; ebenso BULTMANN, Komm. 310.

²³³ Das (πῶς) ἐφίλει αὐτόν weist zurück auf V. 3 und V. 5. Denn von 11,4-6 her wird deutlich, daß die Meinung der Juden, Jesus traure - wie ein Mensch - über den Tod seines Freundes, ein (für die hier kritisierte Perspektive charakteristisches) *Mißverständnis* ist. V. 5 hat geradezu die Aufgabe, Jesu Wort (V. 4) und sein Verzögern (V. 6) vor dem (Miß-)Verständnis zu schützen, von menschlichen Affekten bestimmt zu sein: Weil er so

und nehmen an der vermeintlichen Trauergeste Jesu Anstoß, weil sie letztlich Jesus selbst für den Anlaß der Trauer, den Tod des Lazarus verantwortlich machen. Sie stellen die vorwurfsvolle rhetorische Frage:

„Konnte (etwa) dieser,
der die Augen des Blinden öffnete,
nicht (etwas) tun,
so daß auch dieser nicht gestorben wäre?!“ (V. 37)

Es ist deutlich, daß sie in Jesus einen besonders mächtigen Wundertäter sehen (er hatte ja sogar einen Blindgeborenen geheilt²³⁴); gerade deshalb aber hätte er auch Lazarus helfen können und als seinem Freund auch helfen *müssen*! Seine Trauerhaltung ist in ihren Augen der reine Hohn, und dementsprechend ironisch ist ihre Anfrage an Jesu (angeblich!) Trauerhaltung. - Doch wie ihre Überlegungen (und ihr Mißverständnis des Weinens Jesu) zeigen, sehen sie Jesus *nur* als Wundertäter. So werden auch hier die σημεῖα Jesu auf ihren innerweltlich-praktischen, miraculösen Aspekt reduziert und weder die *unbeschränkte* Macht zu heilen noch gar die darin zum Ausdruck kommende *eschatologische Dimension*, das Wirken des „In-die-Welt-Kommenden“ gesehen. Der Vorwurf der „Juden“ V. 37 liegt auf einer Linie mit den verzagten Äußerungen der Schwestern: „Wärest du hier gewesen...“ (VV.21.32), ja er spricht im Grunde nur aus, was in jenen mindestens potentiell enthalten ist.

Als weiterer massiver Ausdruck der Glaubenslosigkeit lösen Ausruf und Vorwurf VV. 36f - wie schon die Trauerszene VV. 32f - Jesu „Erzürnen“ aus (πάλιν ἐμυρίσασθαι, V. 38). Darüber hinaus motivieren sie Jesu Gang zum Grab, wo er die Haltung der Trauernden durch das „Zeichen“ der Auferweckung eben als - grundlosen! - *Unglauben* aufdecken, damit aber auch zu wahren Wunderglauben, nämlich zu *radikalem* Glauben *an ihn*, rufen wird.

c) Die Struktur der Wunderhandlung 11,1-6.17-46

Die in der Begegnung mit Martha (VV. 21-27) beginnende Auseinandersetzung Jesu mit dem Unglauben setzt sich in den Szenen mit Maria und

redet und handelt (seinem Auftrag gemäß handeln *muß*), wird ja gerade betont, daß Jesus Martha, ihre Schwester und Lazarus „liebte“¹ - Auch das Imperfekt ἐφίλει ist bezeichnend für die sich hier aussprechende Haltung *diesem* Wundertäter gegenüber: für die „Juden“ ist Lazarus mit seinem Tode als Gegenstand der Liebe Jesu und *seines* rettenden Handelns nicht mehr existent.

²³⁴ Die Erinnerung an Jesu Heilung eines „Blinden“ weist auf Kap. 9 zurück, wo der Blindgeborene auch kurz als τυφλός (εἶναι/ὄν) bezeichnet werden kann (9,17.24.25).

Somit ist der Vorwurf V. 37 offenbar auch in ironischer bzw. polemischer Absicht formuliert, insofern *dieser* Kritik der „Juden“ an Jesus gerade dasjenige zugrunde liegt (und damit anerkannt wird), was in Kap. 9 gegen *jene* jüdische Kritik an Jesus als Sabbatbrecher 9,16a sprach (s. 9,16b) und daher *der* Streitpunkt mit den „Juden“ wurde (9,18.22): daß Jesus tatsächlich den Blinden geheilt, d.h. ein *signifikantes* und als solches *ihn ausweisendes* σημεῖον getan hatte! Die jüdischen Einwände gegen Jesus haben sich demnach gegenseitig auf, so daß ihr Unglaube umso mehr als grundlos erscheint.

den „Juden“ (VV. 32-38 mit VV. 28-31) fort und kulminiert in dem kurzen Wortwechsel mit Martha direkt vor der Auferweckung (VV. 39f) [sowie der Auferweckungstat selbst (VV. 41-44)]. Sie findet einerseits in Form der *ausdrücklichen Korrektur* bestimmter Ansichten und Hoffnungen statt (VV. 23.25f), andererseits in Form *stummer Gemütsäußerungen* Jesu (VV. 33.35.38). Dabei ist der Wundertäter Jesus in all seinen Äußerungen der mit Vollmacht ausgestattete eschatologische Heilbringer, und seine Kritik ist eben gegen ein *unzulängliches Verständnis seiner Person* als Ausdruck eines *unzulänglichen πιστεύειν* gerichtet: Der Dialog mit Martha gipfelt in Jesu *Selbstoffenbarung* als ἀνάστασις und ζωή für den Glaubenden mit dem Aufruf zu *diesem* Glauben (VV. 25f); die Affekte Jesu in den Szenen mit Maria und den Juden aber sind keine menschlichen Regungen wie Mitleid und Trauer, sondern vielmehr ein übermenschliches „Ergrimmen“ über solche, die in *seiner* Gegenwart noch trauern.

Demnach ist die ganze Szene in Bethanien (VV. 17-46) unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Wundertäters mit einer ihn mißverstehenden, ja im Grunde ungläubigen Haltung gestaltet. Die unzulänglichen Stellungnahmen der „Geliebten“ Jesu (V. 5) sind unlöslicher Bestandteil der Wunderhandlung: Sie deuten auf die eigentliche Pointe des Mirakels – das Wirken der ἀνάστασις und ζωή – hin, sie treten andererseits auch erst durch Jesu spätes – *ihrer* Meinung nach: zu spätes – Eintreffen am Ort des Geschehens (V. 17) infolge seines *hinausgezögerten Aufbruchs* (V. 6) zu Tage. So erweist sich bereits die (ansonsten allerdings merkwürdige) Exposition VV. 1-6 von der Absicht bestimmt, diese *Wundertat* Jesu als eine bestimmte *Selbstoffenbarung des endzeitlichen Heilsbringers* darzustellen, welche die *Kritik aller traditionellen Vorstellungen* über ihn impliziert und nur in *unbedingtem Glauben an ihn* empfangen wird.

Dieser übergreifende Gesichtspunkt macht sich auch wieder in zahlreichen Einzelzügen geltend:

Bereits V. 4 kündigt Jesus an, daß die Krankheit des Lazarus „nicht zum Tode“ sei, sondern „für die δόξα Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht (δοξασθῆναι) werde“. Wie in Kap. 9 wird hier von vornherein die konkrete Notlage und ihre wunderbare Lösung in den umfassenden Horizont des ἔργον *dieses* Wundertäters gerückt.

Diente das Gebrechen des Blindgeborenen dazu, die „Werke“ des Jesus sendenden Vaters zu offenbaren (9,3b), so soll nun durch die Krankheit des Lazarus der Sohn „verherrlicht“ werden – ein unüberhörbarer Hinweis auf Jesu δοξασθῆναι in Passion und Auferstehung (vgl. 7,39; 12,23; 13,31; 17,1.5), welches Folge dieser Wundertat sein wird. – Aber auch *im* σημεῖον selbst scheint schon seine eigentümliche δόξα auf (s.a. 2,11), indem sich Jesus *konkret* als todüberwindender Heilbringer (ζωή, VV. 25f) und damit in seiner effektiven Gottgleichheit (5,19ff!) erweist.²³⁵ So wird der Glaubende in diesem

²³⁵ Dazu und zu weiteren Aspekten des δόξα-Motivs an dieser Stelle vgl. die Ausführungen bei SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 404f.

„Zeichen“ nicht bloß die „Herrlichkeit“ eines menschlichen Wunderbeters, sondern „die δόξα Gottes sehen“ (V. 40).²³⁶

In Zusammenhang damit wird auch der sechsmal (!) erwähnte Name des Auferweckten: Ἀλξαρρος (gräzisiertes לעצר, urspr. אלעצר) = „dem Gott hilft“, „dessen Hilfe Gott ist“²³⁷ (VV. 1.2.5.11.14.43) kein Zufall sein.²³⁸ Vielmehr wird damit das ihm widerfahrende Wunder treffend und auch speziell im Blick auf Jesu Person erhellend charakterisiert.

Ein bemerkenswertes Element *dieser* Wunderdarstellung stellt auch das erstaunliche Hinauszögern des Aufbruchs um zwei Tage (V. 6) dar. Denn in diesem Zögern tritt nicht nur der unspezifische Wille zu einem größeren Wunder als einer *Krankenheilung* (s.o.) hervor. Tatsächlich hat dieses Zögern Jesu zur Folge, daß er erst am vierten Tag nach Lazarus' Tode am Orte des Geschehens eintrifft, wie eigens zweimal erwähnt wird: in der Exposition des Bethanienabschnittes V. 17 und auf dem Höhepunkt der Krise in Marthas Einwand V. 39b. Die doppelte Erwähnung dieses Tatbestandes ist aber im Blick auf die hier dargestellte Auseinandersetzung Jesu mit dem unzulänglichen Glauben der Schwestern kein Zufall: Auch in diesen Details wird Jesus - auf dem Hintergrund der jüdischen Todesvorstellung - als ζωή dargestellt. Denn: „Nach jüdischer Auffassung kehrt die Seele drei Tage ans Grab zurück, dann geht sie endgültig ins Totenreich ein, und der Leib verwest.“²³⁹ Jesu Auferweckung des bereits *vier* Tage begrabenen Lazarus stellt also nach den Anschauungen seiner Zeit eine hochsignifikante Tat dar: Er stellt die inzwischen *endgültig* aufgelöste Einheit von ins Totenreich hinabgestiegener *Seele* und sich physisch auflösendem *Leib* (s. Marthas Hinweis auf den Verwesungsgeruch V. 39b!) wieder her!²⁴⁰ Dieses in der Welt als „Mirakel“ stattfindende Ereignis ist damit in sehr genauer Weise konkrete Ausübung (und darüber hinaus in seiner Sichtbarkeit überzeugender Erweis) der *Vollmacht Jesu zur Gabe der ζωή*, d.h. zur *eschatologischen Totenauferweckung* (s.a. 5,21) - genau das, worauf Martha V. 24 eben *vier Tage nach der Grablegung* (s. V. 17) *zu Recht* einzig und allein noch hofft, was sie aber *Jesus* zu Unrecht weder hier noch V. 39b zutraut! Denn Jesus *ist* die ἀνάστασις und die ζωή (VV. 25f)! - Um als Wundertäter seine *einzigartige* Vollmacht zu demonstrieren, die allen bedingten Glauben an ihn als Un-

²³⁶ Die zunächst erstaunliche Verheißung des Sehens der δόξα τοῦ θεοῦ (V. 40) - δόξα μὲν entspräche unmittelbar der Situation (vgl. 2,11: δόξα αὐτοῦ) - ist im Zusammenhang mit dem tiefgehenden „Mißverständnis“ der Martha (V. 39b!) zu verstehen. Jesu Antwort ist auch hierin pointierte Gegenthese und Kritik an *ihrem* „Glauben“, indem sie sachlich auf das „Wer mich sieht, hat den Vater gesehen“ in 14,9 hinausläuft.

²³⁷ S. BILLERBECK II 223 (zu Lk 16,20).

²³⁸ Auch an anderer Stelle arbeitet der Evangelist mit der hebräischen bzw. aramäischen Grundbedeutung von Namen, unübersehbar in 9,7 „Siloah (Σιλωάμ = gräzisiertes שִׁילֹחַ), das heißt übersetzt ‚Gesandter‘ (ὁ ἀπεσταλμένος)“, nicht weniger deutlich und ausdrücklich auf den zugrundeliegenden (theologisch bedeutsamen!) hebräischen Namen hinweisend in 5,2 : „ein Teich, *auf hebräisch genannt* ‚Bethesda‘“ (= בֵּית חֲסִידָא „Haus der Barmherzigkeit“, s.a. dazu oben S. 155 d.A.), in 19,13: „*auf hebräisch* ‚Gabbatha‘“ (= גַּבְבַּתָּה „Erhöhung“, s. BILLERBECK II 453.572) und in 19,17: „*auf hebräisch genannt* ‚Golgotha‘“ (= גִּלְגֹּתָא „Schädel[stätte]“, s. BILLERBECK I 1037).

²³⁹ SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 412; vgl. dazu auch folgende Anm.

²⁴⁰ Bis dahin bestand nach den Rabbinen eine Art Zwischenzustand (der im Blick auf die Dauer des dreitägigen Trauerrituals bedeutsam war). Von Bar Qappara (um 220 n. Chr.) ist die anschauliche Äußerung überliefert: „Drei Tage lang kehrt die Seele an das Grab zurück, sie meint, daß sie [in den Leib] zurückkehren werde. Wenn sie aber sieht, daß die Farbe [der Glanz] seines Angesichts sich verändert hat, dann geht sie davon und verläßt ihn.“ (GnR 100 [64a], zit. nach BILLERBECK II 544).

glauben entlarvt und zu wahren, unbedingtem Vertrauen auffordert, und um in dieser Demonstration einmal mehr seine *göttliche* Würde (δόξα) als ζωοποιῶν in Raum und Zeit offenbaren zu können, *mußte* Jesus geradezu seinen Aufbruch nach Bethanien eine ganz bestimmte Zeit - eben die V. 6 erwähnten δύο ἡμέρας - hinauszögern.

Wird von dieser hintergründigen Dramatik - auf welche VV. 25f mit Nachdruck hinweisen - die einheitliche Konzeption der Wunderszene VV. 1-6.17-46 sichtbar, dann ist nun zu untersuchen, wie sich dazu die in VV. 7-10.11-16 eingeschalteten Szenen mit den Jüngern verhalten.

7.2.3 11,7-10.11-16 als Hinweis auf die Bedeutung des σημείου für den nachösterlichen Glauben

Das Verhältnis der Jüngerszenen zu der eigentlichen Wunderdarstellung VV. 1-6.17-46 ist durch ein Doppeltes bestimmt: 1. durch die Tatsache, daß sie gerade mit dem Wunder der *Totenaufweckung* in Zusammenhang stehen (V. 15!; s.o.), und 2. dadurch, daß sie *nicht* zur Wunderszene selbst gehören. Die Jünger sind ja nicht wie Martha, Maria und die „Juden“ - nämlich als direkte Gegenspieler zum Wundertäter - in die Wunderhandlung eingebunden; in der Wundergeschichte selbst werden sie bezeichnenderweise gar nicht erwähnt. - Die Szenen VV. 7-10.11-16 machen insgesamt den Eindruck, als sollten sie die Bedeutung der folgenden Ereignisse auch für die (direkt gar nicht beteiligten) Jünger kennzeichnen.

Dem entspricht die bisherige Beobachtung zu VV. 11-16, daß die Zielangabe ἵνα πιστεύετε V. 15 im Blick auf die angesprochene Jüngerschar gar nicht eine *aktuelle* Wirkung der Totenaufweckung im Sinne des radikalen, aber naiven Wunderglaubens meint (wie bei den am Wunder Beteiligten). Bei *ihnen* soll dieses Ereignis vielmehr gerade eine Überwindung des naiven (Wunder-)Glaubens hin zu einem *verstehenden Glauben* bewirken, der Jesu Worte und Taten eben nicht mehr bloß „gläubig“ hinnimmt und dabei doch noch eklatant *miß*versteht (s. VV. 8.12.16). An die *Jünger* ist das σημείον offenbar adressiert um seines eigentümlich christologischen Gehalts willen, welcher spezifischer Bestandteil des nach V. 15 von ihnen erst noch zu erlangenden πιστεύειν ist.

So spiegeln a) kompositorisch das besondere Verhältnis dieser Dialoge mit den Jüngern zur Wunderhandlung selbst, b) inhaltlich der weitergehende Begriff von πιστεύειν in VV. 7-16 eine im Grunde *nachösterliche Situation*: Das σημείον der Totenaufweckung interessiert dabei weniger als eminent beeindruckendes, überzeugendes Mirakel, sondern vor allem als eine Tat, an der Jesus bestimmter erkannt und verstanden werden kann. - Dies wird durch anachronistische und durch „unlogische“ Details im einzelnen bestätigt und präzisiert:

Einer der Jünger, welche Jesu Anspielung auf den Tod ihres Freundes (V. 11: „schlafen“/„aufwecken“) grob mißverstehen, fordert seine Gefährten zur Leidensnachfolge auf (V. 16: „Laßt auch uns aufbrechen, damit wir mit ihm sterben!“) und damit zu einem erst später den verfolgten Gemeindechristen abverlangten Verhalten (s. 15,18-21; 21,18-21[Petrus]). In die Zeit des Irdischen zurückprojiziert, wirkt die emphatische Bereitschaft zum Martyrium an dieser Stelle unpassend.

Doch korrespondiert gerade diese merkwürdigen Äußerung des Thomas dem sowohl im Kontext der Wundergeschichte als auch in sich schwierigen Wortwechsel VV. 7-10, und zwar als Ausdruck des *Unverständnisses des von Jesus dort Gesagten!* - Auf diese kleine Szene ist daher zunächst näher einzugehen.

Exkurs: Die Jünger und das φῶς τοῦ κόσμου (11,7-10)

In V. 7 fordert Jesus die Jünger auf, mit ihm „wieder nach Judäa“ zu gehen. Von der Absicht, Lazarus aufzuwecken, ist nicht die Rede; hier überwiegt das Interesse auf der Rückkehr in *Feindesland* (vgl. 10,39.40-42), wie auch die folgende Reaktion der Jünger zeigt:

„Rabbi, eben noch wollten die Juden dich steinigen,
und du gehst wieder dorthin?!“²⁴¹ (V. 8)

Als solche, die Jesu Person in ihrer besonderen Hoheit und Unangreifbarkeit noch nicht kennen, ist diese warnende Erinnerung der Jünger an die Ereignisse von 10,31.39 verständlich. Sie sehen nur die Oberfläche des Geschehens. Gerade diese Sorge um Jesus V. 8 ist bezeichnend für *ihren* naiv-unverständigen Glauben: Er impliziert die Sorge um das eigene Leben als Jünger Jesu und führt in der Konsequenz zu der pathetischen Märtyrerpse des Thomas V. 16.

Eben dieser Glaubenshaltung und Meinung tritt Jesus nun in seiner eigentümlich formulierten Antwort entgegen:

„Hat nicht der Tag zwölf Stunden?
Wenn einer tagsüber wandelt, stößt er nicht an,
weil er das Licht dieser Welt sieht;
wenn aber einer nachts wandelt, stößt er an,
weil das Licht nicht in ihm ist.“ (VV. 9-10)

Vordergründig reagiert hier Jesus auf die V. 8 ausgedrückte Sorge um *seine* Person, verweist die allgemeine Metapher des ἐν τῇ ἡμέρᾳ Wandelnden auf *seine* (noch) gegebene Wirkzeit als φῶς τοῦ κόσμου (vgl. 9,4f: ἕως ἡμέρᾳ ἔστιν), in welcher er als von Gott Beauftragter praktisch unangreifbar ist.²⁴² Doch diese für V. 9 allein noch mögliche Auslegung scheitert schließlich an V. 10, der zweiten Hälfte des Bildes („wenn aber einer nachts

²⁴¹ Auch Bultmann fällt das „den Abschnitt mit 10,40 verknüpfende εἰς τὴν Ἰουδαίαν statt des zu erwartenden εἰς τὴν Βηθανίαν“ auf, meint aber, es habe nur den erzähltechnischen Sinn, „die Einrede V. 8 (zu) provozieren.“ (BULTMANN, Komm. 303 A.6).

²⁴² S. die vielen fehlschlagenden Angriffe auf ihn von 7,30 an. - So interpretieren z.B. HOLTZMANN, Komm. 207; BAUER, Komm. 149. „Es versteht sich im Zusammenhang von selbst, daß dieses Wort (wie 9,4) auf Jesus selbst angewandt werden und seinen Entschluß begründen soll: er muß die kurze Zeit, die ihm auf Erden noch bleibt, ausnützen.“ (BULTMANN, Komm. 304). - Aber wie schon in der angeführten Parallele das „Wir müssen wirken...“ diese Sicht als vollständige Erklärung in Frage stellt, so hier die Unmöglichkeit, das ganze Bild auf *Jesum* zu übertragen.

wandelt...“), welche formal und inhaltlich mit der ersten Hälfte eng verknüpft, sozusagen negatives Spiegelbild des ersten Konditionalgefüges V. 9b ist.²⁴³ Denn im Blick auf Jesus, der selbst das φῶς ist (Vgl. 8,12; 9,5; 12,35f), an „ein ‚Gehen ... in der Nacht‘ ohne inneres Licht auch nur zu denken, wäre absurd.“²⁴⁴ Möglich ist V. 10 eigentlich nur als *Warnung an die Jünger vor dem Verlust des „Lichtes“* (= Jesus), welches den Verlust des Heils (περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί; προσκόπτειν) bedeutet. Damit entspricht diese Warnung bis ins Detail der Verheißung 8,12, die das „Nicht-in-der-Dunkelheit-Wandeln“ und den Besitz des φῶς (τῆς ζωῆς!) dem Jesus (= „das Licht“) „Nachfolgenden“ zuspricht.²⁴⁵

Dann aber muß - bei der strengen Symmetrie des Spruches Jesu VV. 9-10 - auch V. 9 auf die *Jünger* angewandt werden!²⁴⁶ Dementsprechend drückt das Bild von dem „am Tage“ Wandelnden, der sich nicht „stößt“ (sprich: des Heils verlustig geht), weil er das „Licht dieser Welt“ (sprich: die ζωή als „Licht der Menschen“ (1,4) = Jesus als Logos) sieht²⁴⁷, einen an die *verfolgte Gemeinde nach Ostern* gerichteten Trost aus: So gewiß der Tag zwölf Stunden hat und in dieser Zeit die Wege durch die Sonne beleuchtet sind, so gewiß „leuchtet“ Jesus denen in der σκοτία der Welt, welche durch ihre Nachfolge in Bedrängnis, Verfolgung und Tod geraten, indem er als τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (1,9) sie aus dem Tod zu wahrer ζωή rettet. Er ist den Jüngern ja bereits in ihrem Glauben die ἀνάστασις und die ζωή (s. VV. 25f)!

Die „unlogische“ Formulierung VV. 9-10 erweist sich bei genauerer Betrachtung als eine *bewußt* mißverständliche Formulierung, insofern sie zunächst der vordergründig-dramatischen Situation des *Irdischen als Bedrohtem* (10,31.39; 11,8) entspricht, aber mit V. 10 diese „Lesart“ zerbrechen läßt und auf die hintergründig-soteriologische Dimension dieses Bildes wie der ganzen Wunderdarstellung hinüberblendet: *Hier* wendet sich der Offenbarer als todüberwindender Erlöser selbst tröstend an seine *bedrohte Gemeinde*.

²⁴³ Dies macht eine Gegenüberstellung der beiden Verse überaus deutlich:

ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπεται, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου... (9b)
ἐάν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπεται, ὅτι τὸ φῶς... (10)

Die enge, unauflösliche Zusammengehörigkeit beider Sätze ist aber nicht allein durch die strenge Parallele des Aufbaus und des Ausdrucks evident, sondern ebenso durch die strikte Gegensätzlichkeit paralleler Satzglieder (ἡμέρα - νύξ; οὐ προσκόπεται - προσκόπεται) sowie durch die adversative Konjunktion δέ in 10b erwiesen.

²⁴⁴ SCHNACKENBURG, Komm. IV/2 407.

²⁴⁵ Dort heißt es in wörtlicher Entsprechung: „Ich bin das φῶς τοῦ κόσμου. Wer mir nachfolgt (ἀκολουθεῖν), wird nicht wandeln (περιπατεῖν) in der Dunkelheit (σκοτία), sondern er wird das Licht des Lebens haben (τὸ φῶς τῆς ζωῆς ἔχειν).“ - Insofern „Licht-des-Lebens-Haben“ in 8,12 ebenso das Heil des Glaubenden umschreibt wie „Leben“ (ζῆν) in 11,25f, ergibt sich noch eine besonders enge Beziehung von 8,12 zu Kap. 11!

²⁴⁶ Anders SCHNACKENBURG, welcher zwischen V. 9 und V. 10 einen Fortschritt „von einem äußeren Vergleich zu tieferer Symbolik, vom Blick auf Jesus zum Anwendung auf die Jünger“ konstatiert und sie „trotz ihres gleitenden Sinngehalts“ dem Evangelisten zutraut (Komm. IV/2 408). - Gegen einen solcherart „gleitenden Sinngehalt“ von VV. 9-10 spricht aber zweifellos die extreme *formale Symmetrie* dieses Wortes (s. oben Anm. 243 d.A.), welche ohne eine entsprechend enge *inhaltliche Beziehung* der VV. 9b und 10 sinnlos wäre. Wer dem Evangelisten hier nicht bloße Wortspielerei unterstellen will, wird also V. 9 noch einmal *nach* der Lektüre von V. 10 und im Licht des dort Gesagten lesen müssen. Tatsächlich bekommt der offenkundig bildhafte Vers 9 dadurch überhaupt erst einen über das Triviale (Jesus ist während der festgesetzten Zeit seines irdischen Wirkens unangreifbar) hinausgehenden, pointierten Sinn!

²⁴⁷ Die Bezüge der eben *im engeren Sinne christologischen* φῶς/σκοτία-Metaphorik von 11,9f zum Prolog scheinen mir - zumal in Anbetracht der weiteren Entfaltung in der folgenden σημεῖον-Darstellung - unverkennbar.

Von daher beweist die Äußerung des Thomas V. 16 wie auch das „Mißverständnis“ V. 12 nun erst recht das charakteristische Jüngerunverständnis gegenüber Worten und Intentionen, und d.h. gegenüber der *Person* Jesu (vgl. schon 6,7.8f). Insofern nach diesem Verständnis der Tod immer noch endgültige Realität ist, drückt sich hier eben genau *derjenige Unglaube* aus, den die folgende *Auferweckung* als konkrete Manifestation der eschatologischen Vollmacht Jesu überwinden soll und kann (s. das ἵνα πιστεύσῃτε V. 15!).

7.2.4 Die Wundergeschichte im Licht von 11,7-10.11-16

Die Jüngerszenen *vor* der eigentlichen Wunderhandlung enthalten - darin 9,2-5 gegenüber 9,6ff vergleichbar - deutliche Hinweise, wie die Auferweckung des Lazarus zu verstehen ist, genauer: wie diese Wundertat Jesu vom *Glaubenden* nach Pfingsten *in seiner bedrängten Lage* zu „sehen“ ist - und wie nicht. Jesus handelt nicht wie ein normaler Wundertäter (VV. 6f); über *ihn* haben seine Gegner („die Juden“) genausowenig Macht wie über die an ihn als das ὡς τοῦ κόσμου Glaubenden (VV. 8-10 + das Mißverständnis V. 16). Denn Jesus ist - während seines irdischen Wirkens unerkannt und unverstanden (V. 16) - *der Lebensbringer*, der die „Schlafenden“, d.h. die *Toten auferweckt* (VV. 11-15).

Dieser grundlegende Hinweis wird in der Gestaltung der Wunderszene in verschiedener Weise aufgenommen. Jesus ist *nicht* ein besonders begnadeter Wunderbeter (VV. 21-22.32); das Heil im Sinne der Überwindung des Todes liegt *nicht* in einer fernen Zukunft (VV. 23f). Sondern Jesus *ist* der fleischgewordene Gott (1,14), dessen δόξα in wunderhaften „Zeichen“ zum Ausdruck kommt (V. 40); das *eschatologische Heil* entscheidet sich in der *gegenwärtigen* Stellungnahme zu ihm, so daß der *Glaubende* schon *im irdischen Dasein* unzerstörbare ζωή empfängt (VV. 25f). - Es ist der ἄλλος παράκλητος, der „Geist der Wahrheit“, der diese Inhalte der Verkündigung und des Wirkens Jesu erst den Glaubenden in ihrer ganzen Tragweite bewußt und gewiß macht, indem er das wahre Verständnis von Jesu Person und Handeln - z.B. seiner Wundertaten - heraufführt.

Auf die nachösterlich-innergemeindliche Gegebenheit, daß der *Geist* den christologisch-soteriologischen Gehalt der σημεῖα Jesu erschließt, verweist deutlich Jesu Wort V. 40 an Martha, welche den noch naiven Gemeindeglauben ohne tiefere, wahre Geisterkenntnis repräsentiert (V. 27!). Denn die Kondition „Wenn du glaubst“ verrät, daß mit dem verheißenen „Sehen“ der δόξα τοῦ θεοῦ nicht ein (auf Augenzeugen wie Martha beschränkter) Akt *physischer* Wahrnehmung gemeint ist. Tatsächlich ist ja Jesu σημεῖα ποιεῖν (= Offenbaren seiner δόξα, s. 2,11) von Glaube oder Unglaube der beteiligten Personen ganz unabhängig; es ist vielmehr absichtsvolles, souverän geplantes und durchge-

führtes Handeln (VV. 4-6.11; vgl. 6,5f; 9,3-5), das überhaupt erst Glauben *hervorrufen* will. Die *Bedingung* des πιστεύειν V. 40 muß sich demnach auf die *nachösterliche Situation des Glaubenden*, der durch Martha in dieser vorösterlichen Wunderszene repräsentiert wird, beziehen, zumal erst *nach* Jesu Rückkehr zum Vater (16,7) - beachte: *nur* die Glaubenden, d.h. die Gemeindeglieder - den „Geist der Wahrheit“ empfangen werden (14,17), welcher in alle Wahrheit führen und Jesus „verherrlichen“ (δοξάζειν!) wird (16,13-15).²⁴⁸ - Von daher wird nun 11,40 auch als Element der Wundergeschichte 11,1-46 verständlich. Wie die Analyse der Szenen 11,6-10.11-16 gezeigt haben, wird hier eine *angefochtene und Verfolgungen ausgesetzte Gemeinde* angesprochen. Eben dieser gilt die Verheißung des Geist-„Parakleten“ (= Tröster) der Abschiedsreden! Es handelt sich um Christen, deren Situation sich im Schicksal des „Sehendgewordenen“ (Kap. 9) spiegelt. Auf diesem Hintergrund stellt 11,40 sowohl eine Verheißung an den *Glauben* als auch - indirekt, aber unüberhörbar - einen Appell zum *echten* Glauben, zum „*Bleiben*“ in der *Gemeinde trotz Verfolgung* (= πιστεύειν!) dar, weil man - nur dort - die göttliche δόξα in den ομψεία „sehen“ kann, aber auch „sehen“ wird (1,14c).²⁴⁹ Nur *solchem* Glauben ist Jesus - heilbringend und tröstlich zugleich - als ζωή offenbar, während das mangelnde „Sehen“ auf Ermangelung des Geistes, auf Nicht-Zugehörigkeit zur verfolgten Gemeinde, d.h. auf *Unglauben* verweist.

Da V. 40 auf den ersten Dialog mit Martha zurückweist („Habe ich dir nicht gesagt...“), fällt nun auch ein neues Licht auf Jesu Wort VV. 25f („Ich bin die Auferstehung und das Leben... Glaubst du das?“). Jenes πιστεύειν an Jesus als die ἀνάστασις und die ζωή, zu welchem V. 26b Jesus Martha (nach V. 40 vergeblich!) aufforderte, *beinhaltet das ὁρᾶν der δόξα τοῦ θεοῦ im Auferweckungswunder*. Ist aber dieses „Sehen“ erst der vom Geist geleiteten Gemeinde gegeben, so im Grunde auch jene (Selbst-)Offenbarung Jesu. Sie wird den Jüngern zwar schon (wie manches andere Wort, z.B. über das „Brot des Lebens“) zu Lebzeiten Jesu mitgeteilt, doch eben erst nach Himmelfahrt und Pfingsten von ihnen wirklich erfaßt als das eschatologische Geschehen, das sich in Jesu Wundertaten je konkret - geradezu sichtbar - ereignet.

Der für den verfolgten und angefochtenen Glaubenden bedeutsamste Aspekt der *Wundertat selbst* dürfte in dem stark betonten Sachverhalt liegen, daß hier ein *wirklich* Toter aus dem Grabe gerufen wird (V. 43; vgl. 5,28f). Lazarus, nach *vier* Tagen (VV. 17.39) und nach Einsetzen der Verwesung (V. 39) prinzipiell im selben Todesmodus *wie alle Verstorbenen*, wird zum Prototyp „endzeitlicher“ Totenaufweckung. Die massive Realistik der Szene verbürgt die Wirklichkeit der VV. 25f verkündigten ζωή, welche jedem *wirklich*, d.h. *im Sinne von* VV. 25f Glaubenden schon im irdischen Leben durch Jesus zuteil wird!²⁵⁰

²⁴⁸ Von daher ist im Blick auf die V. 4 angekündigte Funktion der Krankheit ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (= V. 40!) resp. ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nicht nur an die „Verherrlichung“ des Gottessohnes in seiner - durch die Auferweckung des Lazarus angestoßenen - Passion (s. 12,23) zu denken, sondern eben auch konkret an die - erst *nach* Jesu Passion, Auferstehung und Geistübergabe stattfindende - pneumatische „Verherrlichung“ in dieser Auferweckungstat selbst.

²⁴⁹ Den Zusammenhang von 1. *Taufe* (speziell auch im Sinne von verbindlicher, öffentlich bekannter Gemeindegliederzugehörigkeit), 2. *Geistbesitz* (resp. „Sehen“) und 3. *Heil* machte ja auf seine Weise auch das „Zeichen“ in Kap. 9 - zumal in seinem kontrastierenden Verhältnis zur Nikodemusszene 3,1ff - deutlich, s. dazu oben S. 195f d.A.

²⁵⁰ Für diesen tröstlichen Aspekt der Auferweckung ist auch die Erwähnung 12,1f bedeutsam, daß Lazarus - ausdrücklich attribuiert als ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς (12,1)! - mit Jesus „sechs Tage vor dem Passa“ in Bethanien ein „Mahl“ hielt: „Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tisch lagen.“ (12,2).

Eben weil Jesus durch die viertägige Grabruhe des Lazarus diese seine eschatologische Würde demonstrieren kann, deshalb „freut“ er sich für seine Jünger über seine bisherige Abwesenheit (V. 15). Denn diese Demonstration wird durch den Geist zur Offenbarung seines *gegenwärtigen, erlösenden Handelns an den Glaubenden selbst* (VV. 25f), damit aber auch zur Ermöglichung von *wahrem πιστεύειν* sowie zu dessen Trost angesichts der Realität von Verfolgungen und Tod im κόσμος.

7.2.5 Σημεῖον als ἔργον. Zum Aufbau der Wundergeschichte 11,1-46

Der erste Eindruck von 11,1-46 als Wundergeschichte war zwiespältig: Die zielstrebige dramatische Entwicklung von der Notsituation (VV. 1-3) hin zur Lösung (VV. 38-44) wird durch eine Vielzahl eingeschobener Szenen (v.a. VV. 7-10; 11-16; 20-27; 28-37) behindert, die zusätzliche Motivationen (VV. 4.15.42) und deutende Hinweise (VV. 25f.40) bringen und sich nicht in den üblichen Aufbau einer Wundererzählung einfügen. Doch führte eine eingehendere Betrachtung der dramatisch anstößigen Elemente (die Dialoge; die Affekte des Wundertäters) auf eine *hintergründige Dramatik*, die hier übergreifend Regie führt und z.B. in dem ausdrücklichen *Glaubensaufruf* (an Martha!) VV. 25f deutlich hervortritt: In der großartigen Wundertat konfrontiert Jesus den *Unglauben der Jünger* mit sich als dem eschatologischen Gesandten, der in Raum und Zeit *sein* rettendes ἔργον an Lazarus tat und - in unzeitlicher Weise - eben dieses sein ἔργον gegenwärtig an den Glaubenden tut.

Die hintergründige Dimension des Eschatologischen ist zwar in allen johanneischen Darstellungen von Jesu Wundern präsent und ein die Szenen bestimmender Faktor. Aber nirgends prägt sie die Darstellung so umfassend wie in 11,1-46. Die eschatologische Dimension ist sonst innerhalb der Wundergeschichten selbst nur punktuell angedeutet und in ihre kompakte erzählerische Struktur - wenn auch als auffälliges Element - integriert, während erst ein kommentierender Vers oder Jesus in anschließenden (oder vorausgehenden) Worten das tiefere Geheimnis des sinnenfälligen Geschehens direkt anspricht. Beispielsweise wird das der Wundertat 2,7-10 innewohnende Moment der δόξα-Offenbarung in 2,11b nur rückblickend angemerkt; und erst das ἐγώ-εἰμι-Wort 6,35 wirft ein helles Licht auf das Brotwunder 6,1-15 (in ähnlichem Abstand deutet 8,12 auf 9,1ff voraus). In Kap. 11 begegnet dagegen das erhellende ἐγώ-εἰμι-Wort V. 25 mitten *in* dem Wundergeschehen²⁵¹, in deren weiteren Verlauf auch der Hinweis auf das Moment der offenbaren göttlichen δόξα *aus dem Munde des Wundertäters* kommt!

²⁵¹ Einzige Analogie: Das christologisch signifikante, absolute ἐγώ εἰμι 6,20a innerhalb der Seewandelgeschichte (6,16-25) - bezeichnenderweise gerade das klassische Jüngerwunder! Und auch hier verbindet sich mit der Offenbarung (unmittelbar!) der Aufruf: „Fürchtet euch nicht!“ (6,20b)! - Überhaupt ist 6,16-25 darin, daß mittels Darstellung einer Wundertat *Jesu* die Soteriologie der *Gemeinde*, wie sie in ihrer futurischen Eschatologie zum Ausdruck kommt, kritisiert und von der Christologie aus korrigiert wird, die nächste Parallele zu 11,1-45 (wo allerdings die zu kritisierenden Vorstellungen und ihre Kritik auch *explizit* begegnen). Hier wie dort fällt die Entscheidung in und mit dem *konkreten Vollzug* der wunderbaren Tat Jesu, durch sein σημεῖα ποιεῖν.

All diese Züge sind symptomatisch für eine Verschiebung der Gewichte zugunsten einer konsequent hintergründigen Gestaltung der Wundergeschichte. Dies findet seinen Niederschlag nicht nur in der *ausufernden Wunderszene* VV. 1-6.17-46 selbst, sondern auch in den *eingeschobenen*, relativ eigenständigen *Dialogen mit den Jüngern* (Thema: Angst vor „den Juden“), welche ja in der Wunderhandlung selbst keine Rolle spielen. *Alles* ist nunmehr bestimmt von dem sonst nur die *Pointe* des Mirakels ausmachenden Thema des πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν. Dabei geht es allerdings in der Gestaltung der Wunderszene nur noch mittelbar um den spontanen psychologischen Effekt des σημείον zur Zeit Jesu, um jenes *unbedingte Vertrauen in den Wundertäter*; es geht hier zentral um das *richtige Verständnis Jesu* im Glauben an ihn, um einen ihn als φῶς τοῦ κόσμου, und d.h.: als ζῶή erfassenden Glauben!²⁵² Denn erst wer *so* glaubt, glaubt auch *wirklich*, daß Jesus der „Christus“, der „Sohn Gottes“, der „In-die-Welt-Kommende“ ist (V. 27); erst dieser Glaube *hat* die ζῶή (s. die Frage an Martha V. 26b: „Glaubst du *dies*?“). Der alles bestimmende Gesichtspunkt ist hier also genauer das *richtige* πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν *der Jünger* (οἱ μαθηταί, VV. 7.8.12.16).

Natürlich ist die Totenauferweckung durchaus *auch* als gewaltiges Mirakel gestaltet, das dramaturgisch konsequent in den Stellungnahmen zum Wundertäter unter dem Gesichtspunkt des πιστεύειν (VV. 45f) gipfelt. Die Darstellung verläßt nicht prinzipiell den Boden der erzählerischen Darstellung von Worten und Taten des Fleischgewordenen. Als auslösendes Moment für die Passion ist die Realität der konkreten, geschichtlichen Tat Jesu unaufgebar, und dementsprechend wird sie denn auch grundsätzlich in Form dramatisch folgerichtiger Erzählmomente zur Geltung gebracht.

Gleichwohl sind einzelne Erzählmomente, wie die Begegnung des Wundertäters mit der Umgebung des Verstorbenen, zu eigenen kleinen Unterszenen ausgewachsen (VV. 20-27.28-37) und dabei unter einem die geschichtliche Wunderszene deutlich transzendierenden Gesichtspunkt gestaltet. - Der Zusammenhang von eindrucksvollem Mirakel und völligem Vertrauen zum Wundertäter ist zum Darstellungsmittel geworden, um den *nach Pfingsten* unzulänglichen (weil *unverständigen*) Glauben Marthas auf der Ebene des Wundergeschehens als *Unglaube* zu charakterisieren. Ihr Bekenntnis V. 27 ist ein ebensolcher Anachronismus wie Jesu Selbstoffenbarung als ζῶή V. 25 und die Ankündigung der alsbald sichtbaren δόξα V. 40. Dasselbe gilt vom χαίρειν Jesu V. 15a über die ja erst in der Zukunft (nämlich in der vom Geist geleiteten Gemeinde) vorhandene Möglichkeit für die Jünger, durch die Totenauferweckung - eben als christologische Offenbarung und soteriologisches Drama - „Glauben zu erlangen“ (V. 15a; d.h. ζῶή VV. 25f), und *damit* auch Befreiung von der V. 16 (und VV. 7-10) zugrundeliegenden Angst der Jünger vor „den Juden“.

²⁵² In diesem Punkt geht Kap. 11 auch noch wesentlich über Kap. 9 hinaus, wo bei allen nachösterlichen Details in der Darstellung sich die Dramatik des Wundergeschehens selbst derart durchhält, daß der radikale und naive Wunderglaube Pointe einer zusammenhängenden Kette von Ereignissen bleibt (s. VV. 35-38). Die hintergründige Dimension der im wesentlichen integren vordergründigen Dramatik 9,1-38 kommt erst im Licht von

Die zahlreichen massiven Akzentuierungen hintergründiger, genauer: christologisch-soteriologischer Aspekte *in der Wunderdarstellung selbst*, die das $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ als *Anstoß zum „sehenden“ Glauben* (V. 40) gestalten, belegen eine bestimmte, *unmittelbare* Abzweckung von 11,1-46 auf den *Leser*.

Zwar sind auch die anderen $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ immer auch im Blick auf die Situation des Lesers gestaltet. Doch nirgends werden die spezifischen Fragen und Anfechtungen dieser Leser so unmittelbar und konkret in die Wunderhandlung einbezogen wie in dieser Wundergeschichte: Mit den Jüngerdialogen VV. 7-10.11-16 wird das Wunder von vornherein in den Kontext *seiner* Situation als von den „Juden“ verfolgter Christ gestellt. Bereits hier wird einleitend die Bedeutung des Wunders *für ihn* - nämlich als Anstoß zu *verstehendem* und erst so *trostreichem* πιστεύειν - herausgestellt (V. 15). Aber auch *in der Wunderhandlung selbst* VV. 1-6.17-46 ist *seine* unverständlich-unzulängliche Glaubenshaltung durch die Schwestern immer repräsentiert.²⁵³ VV. 25f ist ebenso direkt an *ihn* adressiert wie V. 40, ja die gesamte Wunderdarstellung erweist sich als konkrete Ansprache, als Mahnung, Glaubensappell und Trost für den Leser (s.a. VV. 9f), der hier erkennen kann und soll, daß Jesus dem wirklich Glaubenden das „Leben“ geben kann und gibt! Das Angestrebte, weil Not-Wendende ist in *dieser* Wundergeschichte nicht mehr naives Vertrauen zum Wundertäter, sondern ein dem Wirken des Geistes gemäßer, *Jesus (als die ζωή) verstehender* Glaube auf Seiten des Lesers!²⁵⁴

Jesu Wort 9,39 (Hinweis auf seinen eschatologische Auftrag in „dieser Welt“; ebenfalls betontes ἐγώ!) unmittelbar zum Ausdruck.

²⁵³ Tatsächlich repräsentieren Martha und Maria *auf der Ebene der Wunderhandlung* VV. 1-6.17-46 ja denselben Typus des „ungläubigen Jüngers“ (s. das anachronistische Bekenntnis V. 27, ihre auf die *konkrete Notlage* bezogenen Mißverständnisse VV. 21f.24.32f), den die Jünger *auf der hintergründigen Ebene der vorgeschalteten Jüngerszenen* VV. 7-16 verkörpern (s. die auf den Tod Jesu [V. 8], des Lazarus [V. 12], ihrer selbst als Jünger [V. 16] bezogenen Mißverständnisse). Dabei haben die Mißverständnisse - je eklatanter, desto mehr - für den Leser erschließende Funktion: Z.B. ermöglicht Jesus durch die relativ unbestimmt gehaltene Zusage V. 24 („Dein Bruder wird auferstehen.“) das im Grunde nicht merkwürdige, sondern für *Marthas* Glauben signifikante Mißverständnis V. 24 - und damit auch seine umso deutlichere Distanzierung von der traditionellen Erwartung eines in ferner Zukunft stattfindenden Gerichts (V. 25). Das erzählte Mißverständnis zielt direkt auf ein verbessertes Verständnis des Lesers - d.h. letztlich: auf *sein* πιστεύειν - ab.

Daß die Jünger Jesu selbst den Part des „ungläubigen Jüngers“ in der Wunderszene VV. 17-46 übernehmen, ermöglicht eine differenzierte Adressierung des $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ an *ungläubige Zeitgenossen* (ihnen begegnet Jesus als unbeschränkt mächtiger Wundertäter) und an *ungläubige Gemeindeglieder* (welchen Jesus sich als ζωή präsentiert). Doch mag dabei auch eine gewisse pädagogische Absicht mitspielen, da der christliche Leser zu den weniger prominenten, als bestimmte Einzelpersonen gezeichneten Jüngerinnen Martha und Maria ein distanzierteres Verhältnis einnehmen und ihre offensichtlich unzulängliche Rolle leichter kritisieren kann als die der prominenten, für Jüngerschaft Jesu überhaupt repräsentativen οἱ (!) μαθηταί. Tatsächlich kann er ja an den beiden Schwestern des Lazarus denselben Glaubensmangel in einem konkreten, zurückliegenden Einzelfall beobachten, den er an den Jüngern in allgemeiner zeitloser Form des Mißverständnisses Jesu (V. 12!) wahrnehmen kann: Die Verkennung Jesu als göttlichen und gegenwärtig wirkenden Erlöser.

²⁵⁴ Bezeichnenderweise ist auch die *Zweckbestimmung seitens des Wundertäters selbst* V. 4: „Diese Krankheit ist ... für die δόξα τοῦ θεοῦ, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde (δοξαοθήναι)“ nur auf ein *Verstehen des Lesers* ausgerichtet, insofern

Die johanneischen Wundergeschichten sind *erhellende Darstellungen* von Jesu Wundertaten (σημεῖα) als ἔργα, insofern diese Taten so erzählt und so in den Kontext eingebettet sind, daß die tiefere, eschatologische Dimension des vordergründigen Mirakelgeschehens deutlich wird. Damit wird dem Leser sowohl die überweltliche Würde Jesu (christologischer Aspekt) wie auch die Bedeutung des Glaubens an ihn vor Augen gestellt (soteriologischer Aspekt). - In 11,1-46 aber steigert sich dieses schriftstellerische Erschließungsinteresse derart, daß aus erhellender Darstellung *unmittelbare Ansprache des Lesers* wird: Statt Rekurs auf Möglichkeiten und Situationen der Zeitgenossen Jesu wird die *Situation des angefochtenen Gemeindegliedes* bereits in der Exposition als dramatisches Movens der Erzählung einverleibt. Statt naiven Wunderglaubens der Zeitgenossen Jesu ist orientierender Zielpunkt der Wunderhandlung im Grunde „*sehender*“ *Glaube des Gemeindegliedes an Jesu Offenbarung im σημεῖον* (V. 15 an die Jünger: ἵνα πιστεύσητε; s.a. die Rolle der Jünger und der beiden Schwestern). Statt bloßer Andeutungen seiner Hoheit begegnet *explizite Christologie im Munde des Wundertäters* (VV. 25a). Statt indirekter Hinweise auf die überzeitliche Dimension dieses Heilungsgeschehens wird die *soteriologische Implikation der Auferweckungstat direkt ausgesprochen* (VV. 25b.26; bildhaft außerdem in VV. 9f).

Doch selbst bei dieser Zuspitzung des Darstellungsinteresses mit allen ihren Konsequenzen für den Aufbau und für einzelne Erzählzüge bleibt der Charakter einer Wundergeschichte, d.h. der Darstellung einer konkreten Tat Jesu in Raum und Zeit, gewahrt.

Z.B. geht es am Ende wieder um den Eindruck auf die Zeitgenossen (VV. 45f; s. V. 42 im Blick auf das umstehende Volk: ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας). Der erzählerische Zusammenhang von 1. Notlage (V. 1), 2. Bitte an den Wundertäter (VV. 2-3), 3. (die Erwartungen zunächst enttäuschendes, vgl. 2,4; 4,49) Eingreifen des Wundertäters (VV. 4. 17ff), 4. Wunderakt (VV. 38-40) bleibt erhalten und bildet das Rückgrat der komplexen Komposition. Überdies verkörpern Martha und Maria den Typ des „ungläubigen Christen“, indem sie *traditionelle*, in die Zeit vor Jesu Wirken gehörende und also in die Situation seiner Zeitgenossen passende Erwartungen an den Wundertäter stellen und dabei offenkundig zuwenig Hoffnungen auf *Jesus* und *sein Eingreifen* setzen. Ihre (zu) niedrige „Christologie“ wird, abgesehen von dem bewußt grob anachronistischen Bekenntnis V. 27, eben mit den dramatischen Mitteln einer Wundergeschichte anhand von Einzelheiten eines vergangenen Ereignisses anschaulich gemacht.

Die durchaus vorliegende Gewichtsverschiebung zugunsten der christologisch-soteriologischen Tiefendimension (und damit der aktuellen Bedeu-

a) erst in diesem ihm vorliegenden *Buch* der Zusammenhang von Auferweckung des Lazarus und Passion (Jesu „Verherrlichung“ am Kreuz) beschrieben wird, und b) nur der Leser die *Korrespondenz der Worte Jesu V. 4 und V. 40* vor Augen hat. Auch von hier aus wird also deutlich, daß es in Kap. 11 primär um Offenbarung Jesu und diese *Offenbarung „sehenden“*, eben: *verstehenden* Glauben (sc. des Lesers!) geht.

tung des vergangenen Ereignisses für den Christen nach Pfingsten) bedeutet keine Auflösung der johanneischen Darstellungsform von Jesu Wundern, sondern nur die volle Ausschöpfung der in ihr liegenden Möglichkeiten. Auf dem Hintergrund der Konzeption, die Wunder Jesu als σημεῖα, als eigentümliche „Werke“ des eschatologischen Gesandten und Erlösers darzustellen, wird erst der planvolle Aufbau von 11,1-46 als „Jüngerzeichen“ greifbar. Insgesamt erweist sich 11,1-46 - auch im Vergleich mit den anderen johanneischen Wundererzählungen - als eine konsequente, wenn auch bereits die Darstellungsgrenzen einer *Wundergeschichte* signalisierende *literarische Gestaltung eines σημεῖον Jesu*.

D. Inhalt, Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten

Die Analysen der johanneischen Wundergeschichten (Teil C.) haben insgesamt einen äußerst *bemerkenswerten*, auf dem Hintergrund des bereits zuvor (in Teil B.) erhobenen johanneischen Verständnisses von Jesu Wundern gleichwohl *plausiblen* Sachverhalt ans Licht gebracht: In diesen Erzählungen ist nicht nur wie üblich *eine* Dramatik entwickelt, sondern hier werden jeweils *zwei* klar unterscheidbare Dramatiken - eine vordergründige [Mirakel-]Dramatik und eine hintergründige [Heils-]Dramatik - *miteinander und ineinander entfaltet*, und zwar *jeweils vollständig* entfaltet!

Der johanneische Sprachgebrauch „Zeichen“ (Teil B.1), inhaltliche Aspekte in Kommentaren und Redestücken (Teil B.2) sowie formale Aspekte der Wundergeschichten selbst (Teil B.3) haben ein nach Zeiten (genauer: pneumatologisch) differenziertes Verständnis der $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ Jesu sowohl als *sinnlich wahrnehmbare* (d.h. allen Zeitgenossen Jesu zugängliche) Mirakel als auch als *im Geist wahrnehmbare* (d.h. nur der Gemeinde nach Jesu „Erhöhung“ zugängliche) Manifestationen eschatologischen Heils sichtbar werden lassen, welches sich auch in den $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ -Erzählungen als durchweg wirksam, ja als bestimmend erwies. Das Vorliegen einer *Konzeption* „Zeichen“, auf welche die Konvergenz von inhaltlichen und formalen Aspekten (Teil B.4) bereits hindeutete, wurde durch die Einzelanalysen in Teil C. grundlegend erwiesen, insofern sich zeigte, daß die *Wundergeschichten jeweils als ganze* beiden Momenten des Wunderverständnisses - sowohl dem „historischen“ wie dem „eschatologischen“ - Ausdruck geben.

Hatte sich dementsprechend bei der Durchführung der Einzelanalysen die Differenzierung zwischen einer „vordergründig-dramatischen Dimension“ und einer „hintergründig-dramatischen Dimension“ des Erzählten als sinnvoll erwiesen (und damit die These der Vorarbeiten bewährt), so sind von diesem bemerkenswerten Ergebnis hinsichtlich des *Inhaltes* her nun auch *Form* und *Funktion* dieser Erzählungen: der johanneischen Wundergeschichten, grundlegend und neu zu untersuchen.

Nachdem bereits oben in Teil B. dieser Arbeit einzelne *Formaspekte* der johanneischen Wundergeschichten aufgelistet worden sind, geht es nun darum, deren *Form selbst* zu bestimmen. Es wird hier nach dem hinter bzw. in den einzelnen Aspekten wirksamen Formprinzip gefragt - gleichsam nach Wesen und Logik dieser Erzählungen -, d.h. nach dem *bestimmten Darstellungsinteresse*, das eben diese bestimmte Weise der Darstellung resp. *diese Form* hervorreibt und in ihr verwirklicht ist. Erst mit der Analyse des elemen-

taren Bedingungsgefüges von Darstellungsinteresse und Darstellungsform wird die Frage nach der „Form“ als Frage nach einer *literarischen Form* ernstgenommen, d.h. nach einer absichtsvollen sprachlichen Gestaltung im Medium der Schrift, nach einem spezifischen (gleichsam *notwendigen*) Modus von Sprache für etwas Spezifisches. Die Auflistung formaler Aspekte ist als solche noch keine Antwort auf die Frage nach der Form.

Sobald die Form der johanneischen Wundergeschichten bestimmt ist, wird sich auch die Frage nach ihrer Funktion beantworten lassen. Vor der Formbestimmung soll aber zunächst noch einmal ihr Ausgangspunkt: der wesentliche (eben: zweidimensionale) Inhalt der johanneischen Wundergeschichten, zusammengefaßt werden - dasjenige, was sich bei aller szenischen Variation und Konkretion als die gemeinsame inhaltliche Grundstruktur herauskristallisiert hat.

1. Zum Inhalt: Der geschichtliche Wundertäter als Bringer endzeitlichen Heils

Aus den Einzelanalysen der johanneischen Wundergeschichten ergibt sich bei aller Variation ein relativ einheitliches und spezifisches Bild von Jesu Wundertun. Jesu Wunder sind σημεῖα, Ereignisse, die sich in bestimmter Weise von anderen im Evangelium dargestellten Ereignissen unterscheiden und als solche auch einen besonderen Platz im irdischen Wirken Jesu einnehmen:

1. Jesu σημεῖα sind einzigartige Mirakel und als solche für alle Zeitgenossen evidenter Ausweis seines einzigartigen messianischen Anspruchs.

Jesus hat während seines irdischen Wirkens σημεῖα i.S. einzigartiger Mirakel gewirkt. Als solche konnten (10,37f) und sollten (12,37-43) die σημεῖα einerseits Glaube an ihn und sein Wort i.S. eines unbedingten Vertrauens wecken - wie es denn in einigen, vergleichsweise seltenen Fällen auch wirklich geschah (s. 2,11 [mit 6,60-71]: die Zwölf; 9,35-38: der Blindgeborene) -, ohne daß dafür ein tieferes Verständnis, etwa ein adäquates christologisches Verständnis des Wundertäters, konstitutiv war (*Wunderglaube*). Andererseits bewirkten diese Wundertaten aber auch die Ablehnung Jesu (etwa seitens der Pharisäer, s. 9,16; 11,47-50) sowie die unzulängliche Haltung eines innere und äußere Konflikte scheuenden *Wunderglaubens* (s. 2,23-25: die „Menschen“, repräsentiert durch den „Menschen“ und Archonten Nikodemus; 6,26: das Volk/die „Juden“ [vgl. 7,25-27,31]; 12,42: viele der Archonten). Angesichts der Evidenz der wunderhaften σημεῖα wurden diese negativen Reaktionen auf den Wundertäter („sie glaubten nicht“, 12,37) als willentliche, unentschuld bare und letztlich unverstehliche, nur noch als Verstockung deutbare (12,37-40) Reaktion der Welt auf das durch seinen eschatologischen Gesandten vermittelte Heilsangebot Gottes sichtbar. Trotz der eindeutigen, allen sichtbaren „Zeichen“ fiel die Entscheidung weithin *für* die δόξα der „Menschen“ und damit *gegen* die δόξα Gottes aus (12,43).

2. Jesu σημεῖα sind innergeschichtliche Manifestationen eschatologischen Heils und darin zugleich Offenbarungen seiner Würde als Christus und Gottessohn: sie sind signifikant für Jesu eigentliches (soteriologisches!) Wirken und seine eigentliche (christologische!) Würde.

Jesus hat während seines irdischen Wirkens σημεῖα i.S. von Manifestationen eschatologischen Heils in der Geschichte und eben darin Offenbarungen seiner christologischen Würde gewirkt: Er ist ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ/τῆς ζωῆς (6,33.34.48), ist τὸ φῶς τοῦ κόσμου (8,12a; 9,5) und ἡ ζωὴ (11,25; 14,6) als der, der ἄρτος, φῶς und ζωὴ gibt (vgl. 6,34f.50f; 8,12b; 5,21) - was im einzelnen σημεῖον (Brotwunder, Heilung des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus) je geschichtliches Ereignis als Tat des Fleischgewordenen gewesen ist. Dementsprechend waren die *Reaktionen auf seine Mirakel als* - geradezu unausweichliche¹ - *Stellungnahmen gegenüber dem Wundertäter selbst* ebenfalls als geschichtliche zugleich eschatologische Ereignisse: entweder als Glaube zugleich „Leben“ oder als Unglaube zugleich „Gericht“ (s. den κρίμα-Spruch 9,39-41; 15,24). - Für letztere Sicht von Jesu Wundertaten war allerdings ein tieferes (sc. christologisches) Verständnis der Person Jesu und ein tieferes (sc. eschatologisches) Verständnis seines irdischen Wirkens konstitutiv, als es den Zeitgenossen Jesu möglich war. Es handelt sich hier um Einsichten in das Wirken Jesu in Wort und Tat sowie in das Wesen Jesu, welche erst der *Heilige Geist* vermittelte, der *nach* Jesu „Erhöhung“ zum Vater zu den Glaubenden kam. Erst als der „Geist der Wahrheit“, der die Jünger Jesu „in die Wahrheit, und zwar in ihrem ganzen Umfang“² (16,13) führt, durch den Auferstandenen verliehen worden war (s. 20,22), konnte auch die Wahrheit des irdischen Wirkens Jesu erfaßt, konnten die Wundertaten als Manifestationen überzeitlichen Heils „gesehen“ werden.

Es ist die bereits vorab festgestellte charakteristische Zweiheit einer geschichtlichen und einer eschatologischen Linie im johanneischen Wunder-Jesu-Verständnis (sowie das diesem Verständnis zugrundeliegende pneumatologische Konzept, das die Differenz der Zeiten und damit der Sichtweisen durchgängig zum Zuge kommen läßt), welche bei der Einzelanalyse der Wundergeschichten stets wieder zum Vorschein kam. Das heißt, daß die *konkrete Darstellung* des wunderhaften Handelns Jesu in den sieben johanneischen Wundergeschichten tatsächlich dem zuvor aufgewiesenen Wunderverständnis entspricht. In der Tat stellen die johanneischen Wundergeschichten Jesus einerseits konkret als geschichtlichen Wundertäter, und eben *darin* andererseits konkret als eschatologischen Retter dar: Sie beschreiben, *daß* und *wie* sich Jesus im miraculösen Überwinden einzelner zeitlicher Notsituationen als der Bringer überzeitlichen, eben des eschatologischen Heils in der Zeit betätigte, so daß in diesen seinen Taten die Eigentümlichkeit seiner Person hervortrat, seine göttliche δόξα offenbart

¹ Es sei nur an die betont sabbatverletzenden Wunderhandlungen Jesu Kap. 5 und Kap. 9 erinnert sowie an die ausdrückliche Intention seiner „größeren Werke“ vor allem auch im Sinne größerer „Zeichen“: ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (5,20).

² Für diese Übersetzung von ἡ ἀλήθεια πάσα vgl. BAUER, Wb Art. πᾶς 1.c.α.

wurde (2,11; 11,40). Die Dramatik des Mirakels, eines geschichtlichen Ereignisses, ist die Dramatik eschatologischen Heilsgeschehens, so daß nach der johanneischen Darstellung (auch und gerade in den Wundergeschichten!) wohl von *einem Ereignis* „Wundertat Jesu“ zu reden ist, welches allerdings *zwei* wohl zu unterscheidende *Dimensionen* aufweist.

Indem die Wundergeschichten *in concreto* das geschichtliche Geschehen „Wundertat Jesu“ als eschatologisches Geschehen darstellen, sind sie die *zentrale sprachliche Gestaltwerdung* des johanneischen Verständnisses der Wunder Jesu als *σημεία*. Die johanneischen Wundergeschichten sind demnach das *Herzstück* einer „Zeichen“-Konzeption: in ihnen ist das *theologische Verständnis* von Jesu Wundertaten *literarisch realisiert*.

2. Zur Form: Die johanneischen Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“

2.1 Die Fraglichkeit der Form „johanneische Wundergeschichte“: Zwei üblicherweise unvereinbare Darstellungsinteressen innerhalb einer Darstellungsform

Allerdings: Insofern geschichtliches Geschehen (z.B. Zusage und Bewirken eines Heilwunders, s. 4,46-54) und eschatologisches Geschehen (z.B. Zusage und Gabe des „Lebens“, s. ebd.) nach allgemeinem Verständnis *zwei prinzipiell verschiedene Arten von Ereignissen* sind, war und ist im Blick auf die *Darstellungsform* „johanneische Wundergeschichte“ zunächst von *zwei Darstellungsinteressen* zu reden, denen je für sich bestimmte *gestalterische Maximen* entsprechen und die grundsätzlich zu unterscheiden sind:

1. das Interesse an geschichtlichen Ereignissen im Palästina des 1. Jahrhunderts n.Chr. (gestalterische Maxime: historischen und psychologischen Gesetzen folgende, d.h. „*plausible*“ *Erzählung*, am reinsten [„modellhaft“] verwirklicht in der Form des *Berichts*; solcher Erzählung eignet ein die „Sache“ - ein bestimmtes singuläres Ereignis - in Distanz rückender *Darstellungscharakter*, d.h. *Mittelbarkeit*);
2. das Interesse am eschatologischen Handeln Gottes (gestalterische Maxime: historische und psychologische Gesetzmäßigkeit entbehrende, ja prinzipiell aufhebende *Apokalypse*, am reinsten [„modellhaft“] verwirklicht in Form *göttlicher Offenbarungsrede*; ihr eignet ein mit der „Sache“ - einem bestimmten universalen Sachverhalt - direkt konfrontierender *Lehrcharakter*, d.h. *Unmittelbarkeit*).

Von daher wird die Frage akut, ob wir es bei der „johanneischen Wundergeschichte“ - die ja zweifellos von *einem Ereignis* erzählen will, gleichzeitig aber in der bestimmten Art des Erzählens durchgängig *zwei darstellerischen Interessen* (sowohl an raumzeitlichem Geschehen als auch an eschatologischem Geschehen) Rechnung trägt - wirklich mit einer konsistenten, bündigen *Form* zu tun haben: mit *einer* gestalterischen Maxime, welche *einem* alles beherrschenden Darstellungsinteresse entspricht, in welchem die beiden bisher beobachteten, nach üblicher Auffassung radikal verschiedenen und unvereinbaren Darstellungsinteressen integriert wären. - Im Blick auf die „Zeichen“-Konzeption geht es dabei um die Frage, ob dem Evangelisten an entscheidender Stelle tatsächlich die literarische Verwirklichung seines theologischen σημειον-Verständnisses gelang, ob es ihm gelang, auch *in concreto*, nämlich bei der Darstellung von Jesu σημεία ποιεῖν, seinem differenzierten „geistlichen“ Verständnis von Jesu σημεία ποιεῖν konsequent, d.h. in einer adäquaten und konsistenten sprachlichen Gestalt, Ausdruck zu geben.

Die bisherigen Ergebnisse der Arbeit an den Wundergeschichten selbst - und nicht allein das grundlegende Verständnis der Formfrage als Frage nach *literarischer* Form - machen also eine Untersuchung der Form „johanneische Wundergeschichte“ gleichsam von innen her, unter dem Gesichtspunkt ihrer darstellerischen Logik erforderlich. Statt nur wie in Teil B 2.1 *einzelne*, gleichsam äußere *Aspekte* der Form aufzulisten, gilt es nun, die *Form-Inhalt-Entsprechung als Ganze* in den Blick zu nehmen und die *darstellerische Logik* zu bestimmen - wenn es sie denn gibt -, von der her diese Aspekte erst als sinnvolle, ja notwendige Momente der johanneischen Wundergeschichten erkennbar und so auch verständlich werden. Es geht also um die Frage, ob den johanneischen Wundergeschichten eine gleichbleibende gestalterische Maxime - gewissermaßen ein „Bauplan“ - zugrundeliegt, welche grundlegend und zwingend dem entspricht, was sich ja bei aller Variation im einzelnen als gleichbleibender Ereigniskern „Wundertat Jesu“ (als dem Gegenstand des darstellerischen Interesses) umreißen ließ.

Indem so das Verhältnis von (theologischem) Verständnis und (erzählerischer) Darstellung des Gegenstandes „Wundertat Jesu“ zum Thema wird, geht es allererst in grundsätzlicher Weise um die *literarische Form* „johanneische Wundergeschichte“. Indem dieses Thema - das der Literatur im eigentlichen Sinne wie überhaupt jedem originären Sprachakt eigene elementare Entsprechungsverhältnis von Inhalt und Form - als *Frage* durch den erzählten Gegenstand selbst aufgegeben wird, deutet sich bereits an, daß in den johanneischen Wundergeschichten ein *neues* Darstellungsinteresse jenseits des allgemein Bekannten wirksam und eine *neue* gestalterische Maxime aufzuweisen ist. Die Form der johanneischen Wundergeschichten

kann nur in einer entsprechend elementaren Besinnung erhoben werden. Demnach sind diese Texte als absichtsvolle literarische Gestaltungen - und zwar als *spezifischer* Modus von Sprache für eine *spezifische* Sache - zu analysieren. Aus diesem Grund wird sich die Formbestimmung an den grundlegenden Kategorien „darstellerisches Interesse“ und „gestalterische Maxime“ orientieren und von daher versuchen, die Form „johanneische Wundergeschichte“ annäherungsweise zu bestimmen.

Daß hinter der Entstehung und Formung von Einzeltraditionen wie auch der vorliegenden Evangelienschriften „bestimmte Interessen“ (Dibelius) resp. „Bedürfnisse der Gemeinde“ (Bultmann) stehen, wurde bereits in der klassischen Formkritik allgemein festgestellt.³ Anschließend wurden jedoch nur noch die Funktionen der *Einzeltraditionen* und ihrer Formen im vermuteten *historischen Leben der urchristlichen Gemeinde* (als dem „Sitz im Leben“) untersucht - eine Beschränkung der Perspektive, die in der Konsequenz der Beurteilung der *Evangelienschriften* als „Sammel-literatur“ oder „Kleinliteratur“ liegt. In dem Moment, in dem eine Einzelerzählform wie die „johanneische Wundergeschichte“ als ein genuiner Bestandteil des gesamten literarischen Werkes sichtbar wird - d.h. als eine Form, die nur als Bestandteil des literarischen Gesamtwerkes existiert -, stellt sich die Frage nach dem Ursprung der Form, d.h. nach dem bei ihrer Entstehung bzw. Ausformung wirksamen Interesse neu. Es kann nun nicht mehr unmittelbar nach einem soziologischen Ort, einer *historischen* Funktion der Form gefragt werden, sondern es muß nach dem Ort im Gesamtwerk und nach *dessen* Interesse als ihrem *realen* „Sitz im Leben“, also nach der *bestimmten darstellerischen Funktion der einzelnen Form innerhalb einer Gesamtdarstellung* gefragt werden. Daß ein solches „darstellerisches Interesse“ vorhanden ist, bezeugt ja nicht nur das Vorhandensein, sondern insbesondere auch die bis jetzt sichtbar gewordene Neuartigkeit und Künstlichkeit (Literarizität) der zu untersuchenden Form. Dieses bestimmte „*darstellerische* Interesse“ möglichst ohne Einmischung moderner Plausibilitäten und historischer Hypothesen zu untersuchen und die „gestalterische Maxime“, die diesem Interesse entspringt (weil nur sie ihm entspricht), als der inneren Logik der Form nachzugehen, ist die Aufgabe, die mit der Analyse der vorliegenden literarischen Form „johanneische Wundergeschichte“ gestellt ist.

Exkurs: Formkritik und formkritisches Vorurteil. Methodologische Überlegungen zur Analyse evangelischer Formen

Wird in *grundsätzlicher* Weise nach *literarischer Form* gefragt, so wird nach einem elementaren Aspekt von *Sprache* überhaupt gefragt, insofern „Form“ der einem *bestimmten* auszudrückenden „Inhalt“ entsprechende *sprachliche Ausdruck* ist - die bestimmte Weise, in der eben *dieser* Inhalt „zur Sprache kommt“. Dieses unauflösliche Entsprechungsverhältnis von Form und Inhalt besteht auch und in hervorragender Weise bei Literatur im eigentlichen Sinne, es ist geradezu ein Kennzeichen literarischer Formen.

Wird in solch grundsätzlicher Weise nach der *literarischen Form* „johanneische Wundergeschichte“ gefragt, so wird die Formuntersuchung über die klassische Formkritik, die von Dibelius und Bultmann bestimmte „Formgeschichte“⁴, hinausgehen müssen.

³ S. DIBELIUS, FE 12 und passim; BULTMANN, GST 8.

⁴ Die Arbeiten von DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919 (zweite überarbeitete Auflage Tübingen 1933) und BULTMANN, *Die Geschichte der syn-*

Und zwar nicht nur im Blick auf die Frage, ob die johanneischen Wundergeschichten tatsächlich wie allgemein angenommen die - primär anhand der synoptischen Evangelien erhobene - Form „Wundergeschichte“ (Bultmann, Theissen) repräsentieren oder eher den Dibelius'schen Formen „Paradigma“, „Novelle“, „Legende“ entsprechen, so daß die grundlegenden Unterscheidungen und Kriterien der Formbestimmung von der Formgeschichte übernommen würden, sondern auch und gerade im Blick auf die grundlegenden Unterscheidungen und Kriterien selbst. Die vom Gegenstand selbst her unumgänglich gewordene Frage nach der darstellerischen Logik der johanneischen Wundergeschichten macht einen formkritischen Neueinsatz erforderlich.

Zunächst folgt bereits aus Ansatz (s. Teil A.) und bisheriger Durchführung der Arbeit wie auch aus dem daraus erwachsenen Anliegen, eine offenkundig *neue*, bekannten Formen nicht zuzuordnende Form (s. Darstellungsinteresse!) zu beschreiben, von selbst der Grundsatz, daß die Formuntersuchung nicht „konstruktiv“, sondern mit Bultmann „analytisch“ - d.h. beim *literarischen (!) Befund selbst* einsetzend - durchgeführt werden muß.⁵

Gerade deshalb aber hilft nun Bultmanns eigene grundlegende, in der Formanalyse der evangelischen Tradition fest eingebürgerte Unterscheidung von „[Überlieferung der] Worte Jesu“ und „[Überlieferung des] Erzählungsstoff[es]“⁶ nicht mehr weiter. Denn mit dieser grundlegenden (und scheinbar neutralen) Einteilung der evangelischen Formen sind tatsächlich schon weitreichende Vorentscheidungen gefallen. Vor allem bedeutet sie, daß die Formanalyse eben nicht mehr bei den *in den Evangelien konkret vorliegenden Formen* einsetzt, sondern diese vielmehr als geschichtliche Variationen, Sonderfälle und Weiterentwicklungen bestimmter, *in der eigenen Vorstellung des Exegeten vorhandenen Formen* (z.B. die [Rede-]Formen „Gleichnis“, „Allegorie“, „Apophthegma“ und die [erzählerischen] Formen „Wundergeschichte“, „Legende“) ansieht und interpretiert. Zugespitzt formuliert: Es werden bei Bultmann und in seinem Gefolge *nicht eigentlich die vorliegenden Formen*, sondern vielmehr - anhand *vorgestellter Formen* (Modellformen) - ein *überlieferungsgeschichtlicher Sachverhalt*⁷, was sich eben

optischen Tradition, FRLANT N.F. 12, Göttingen 1921 (zweite neubearbeitete Auflage Göttingen 1931) sind bis heute die Standardwerke der Formkritik hinsichtlich der Evangelienliteratur.

⁵ Im Unterschied zum „konstruktiven“ Verfahren Dibelius' (Stichwort „Predigttheorie“) will Bultmann ausdrücklich von der „Analyse der Traditionsstücke“ ausgehen (s. BULTMANN, GST 6.8; vgl. ebenda 4-6 und DIBELIUS, FE 8-10).

⁶ BULTMANN, GST 7* (Inhaltsverzeichnis); s.a. GST 8 („Überlieferung der Worte Jesu“ und „der Geschichten von ihm“) und passim. - Interessanterweise wird diese Einteilung selbst nicht eigens begründet; sie verdankt sich offenbar der selbstverständlichen Gegenüberstellung von (möglichst „echten“) *Worten Jesu* und *Worten der Gemeinde*, also einer *historischen* Unterscheidung (obwohl Bultmann selbst für *beide* „Überlieferungsreihen“ *allein die „Bedürfnisse der Gemeinde“* als formbildend bezeichnet [s. GST 8] und damit dieses historische Kriterium praktisch aufhebt!).

⁷ Dies ist besonders deutlich bei Bultmanns Form „Apophthegma“: Weil die Erzählung in einem Ausspruch Jesu gipfelt, wird sie zu den „*Worten Jesu*“ (und *damit* zum „*Redestoff*“) gerechnet. Das hier besonders klar zutage tretende Problem der Bultmannschen Formbestimmungen wird von Theissen angesprochen, wenn er dazu äußert: „Die Einordnung der Apophthegmen unter die Worte Jesu auf Grund der diachronischen These, sie hätten sich zu einem großen Teil aus diesen entwickelt, ist problematisch.“ (THEISSEN, Wundergeschichten 126 A. 1), und dann programmatisch fordert: „Auszugehen ist vom vorliegenden Bestand. Synchronie und Diachronie sind zu unterscheiden.“ (ebd.) Umso mehr überrascht daher die von Theissen kurz vorher aufgestellte Behauptung, man könne sich - mit kleinen Abstrichen bei den Gleichnissen und eben den

schon an den grundlegenden Formkategorien „Worte Jesu“ (= möglicherweise vom *historischen Jesus* stammende Elemente der Evangelien) und „Erzählungsstoff“ (= notwendig aus der *Gemeinde* stammende Elemente) zeigt.⁸

Soll jedoch nicht ein historischer Sachverhalt⁹, sondern ein literarisches Gebilde, eben die *vorliegende Form* (in diesem Fall: „johanneische Wundergeschichte“) der Untersuchungsgegenstand sein, und sollen die - als heuristische Modelle unvermeidlichen, allerdings eben *von außen herangetragen*en - *vorgestellten Formen* (bei Bultmann in diesem Fall: „Wundergeschichte“¹⁰) nicht das Ergebnis evangelischer Formkritik von vornher-

Apophthegmen - bei der Formbestimmung (Theissen: „Inventarisierung der synoptischen Gattungen“) „im großen und ganzen ... an Bultmann, GST, orientieren.“ (ebd.)! Die von Theissen an Bultmanns „Apophthegmen“ geübte Kritik betrifft ebenso wie die beiden zitierten Forderungen fundamental Bultmanns gesamte formkritische Arbeit, die eben in erster Linie *formgeschichtliche*, sprich: „diachronisch“ orientierte Arbeit war (vgl. die übernächste Anm.).

⁸ S. auch die Überschriften der beiden Hauptabschnitte („*Überlieferung* [!] der Worte Jesu“, „*Überlieferung* des Erzählungsstoffes“) und überhaupt den sehr präzisen Titel des Buches „*Geschichte* [!] der synoptischen *Tradition* [!]“.

⁹ Zum primär *historischen* Interesse der klassischen Formgeschichte s. DIBELIUS, ThR 1929, 188: Die formgeschichtliche Betrachtungsweise habe es „mit der Aufhellung *eines Stückes Geschichte* (sic!) zu tun, mit der Erforschung jener im Dunkeln liegenden Entwicklung, die von Wort und Tat Jesu zur Wiedergabe (sic!) von Wort und Tat in den Evangelien führt.“ Vgl. BULTMANN, Erforschung 38: „Die Arbeit der Formgeschichte bemüht sich, die *hinter den synoptischen Evangelien liegende Geschichte* (sic!) der *evangelischen Tradition* zu erforschen.“ (Vgl. auch deren forschungsgeschichtliche Einordnung ebd. 9-12). - Damit soll keineswegs der Ertrag dieser Forschung für die *Formkritik* und von daher auch für das Verständnis der evangelischen Literatur gelehnt werden, nur eben dieses war ausdrücklich und von ihrer ganzen Anlage her gar nicht primäres Interesse der klassischen Formgeschichte! Sie wurde deshalb ja auch konsequent von der „Redaktionsgeschichte“ als einer „Formgeschichte der Evangelien“ (MARXSEN, Evangelist 11) „ergänzt“ (und als solche anerkannt von BULTMANN, Erforschung 39). Ob aber tatsächlich eine bloße *Ergänzung* der klassischen Formgeschichte ihr *prinzipielles* Manko hinsichtlich der Analyse *literarischer* Gegenstände ausgleicht, ist zumindest sehr fraglich. Dies wird wohl nur dann der Fall sein, wenn mit der von der Redaktionsgeschichte (wieder)gewonnenen Einsicht in den prinzipiell schriftstellerischen Charakter der Evangelien ernst gemacht und auch die innerhalb der Evangelien abgrenzbaren Einheiten formal und inhaltlich als Teil eines literarischen Werkes untersucht werden. Die „Redaktionsgeschichte“ würde m.E. im Verfolg ihres ureigensten Anliegens und im konsequenten Vollzug tatsächlich ihre *forschungsgeschichtliche* Voraussetzung - die (ja *historisch* orientierte) Einteilung der überlieferten Evangelien in „Tradition“ und „Redaktion“ - zurücklassen und eine primär *literarisch* orientierte Formkritik hervorbringen.

¹⁰ Das zeigt sich daran, daß Bultmann die Form (bzw. „den Stil“) der synoptischen Wundergeschichten in unmittelbarem Vergleich mit (recht unterschiedlichen) antiken und überhaupt allerlei volkstümlichen Wundergeschichten beschreibt (GST 236-241.247-253; vgl. auch DERS., Erforschung 15-17). Auffälligerweise handelt es sich dabei aber nur um einen Vergleich *einzelner* („peripherischer“ und „zentraler“) *Motive* und des Erzählschemas, aber nicht des jeweils insgesamt zugrundeliegenden Erzähl- bzw. Darstellungsinteresses und der jeweiligen gestalterischen Maximen - trotz des wichtigen Hinweises auf das *wesenhafte* und *wesensgemäße* Interesse des Evangeliums an den synoptischen Wundergeschichten (vgl. GST 233f; „Sie [sc. die Wundergeschichten] werden nicht als merkwürdige Begebenheiten überhaupt erzählt, sondern als Wunder *Jesu*“ [GST 234]!). Leider wird aber diese grundlegende Beobachtung von Bultmann selbst weder weiter entfaltet, noch wirkt sie erkennbar auf seine Formanalyse zurück. - Zur Problematik eines solchen bloß

ein festlegen, so muß vor der Untersuchung *der Unterschied zwischen vorliegender und vorgestellter Form bewußt sein* und dann während der Untersuchung durchgängig *beachtet werden*. Dieser Unterschied wird als grundlegender und charakteristischer Unterschied faßbar anhand des jeweils in den Formen manifestierten Darstellungsinteresses sowie anhand der diesen Interessen je entsprechenden gestalterischen Maxime. Vor der Analyse der „johanneischen Wundergeschichte“ muß also wenigstens ansatzweise bedacht werden, was in den (vorstellungsweise vorhandenen) Modellformen „Bericht“ und „Offenbarungsrede“ zur Sprache kommen will und kann. Denn es waren diese Modellformen, welche (neben anderen Modellformen) der bisherigen Analyse zugrundelagen und sich dabei angesichts der beiden deutlich erkennbaren Darstellungsinteressen der johanneischen Wundergeschichten nunmehr als die geeigneten Vergleichsgrößen herauskristallisiert haben. - Es geht hier gewissermaßen um eine Klärung des „formkritischen Vorverständnisses“, um den bewußten Umgang mit den im *eigenen* Denken und Sprechen lebendigen (und als solche dem eigenen Fragen und Untersuchen stets zugrundeliegenden) Formen. Ziel solcher Klärung ist, daß die zu untersuchende *vorliegende* Form in ihrer Eigenart, eben: als ein *eigentümlicher* Modus von Sprache, ins Blickfeld der Untersuchung rückt und so das Eigentümliche, das in *ihr* zur Sprache kommt, deutlicher bzw. überhaupt erst vernommen werden kann.

Einen bedeutenden Fortschritt in diese Richtung stellt die Analyse der urchristlichen Wundergeschichten von Theissen dar, sofern die von ihm entwickelten polaren Grundformen „Lehre“ und „Erzählung“¹¹ nicht mehr von einer historischen („diachronen“) Fragestellung bestimmt sind, sondern einen unmittelbar einleuchtenden Unterschied menschlicher Redeweise zum Kriterium erheben und damit den Gegenstand im Ansatz als einen *sprachlichen* in den Blick nehmen. Allerdings bezeichnen die Grundformen „Lehre“ und „Erzählung“ doch nur einen *ganz allgemeinen* Unterschied im Feld sprachlicher und dann auch literarischer Formen überhaupt. So ist zu fragen, ob dieser Unterschied auch ein für die *evangelischen* Formen *charakteristischer* ist und sich demgemäß als *fundamentales Kriterium* zur Differenzierung dieser Formen eignet. Es müßte also erst an den vorliegenden evangelischen Formen selbst geprüft werden, ob sie in concreto Unterfälle der beiden Grundformen „Lehre“ und „Erzählung“ darstellen - was darauf hinausliefe, den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun. Doch wäre dieser methodische Zirkel als solcher noch nicht problematisch. Er wird es allerdings dadurch, daß „Lehre“ und „Erzählung“ als heuristische Modellformen *zu* allgemein sind und dadurch so *unbestimmt*, daß sie sich einer genauen Überprüfung und ggf. Korrektur am je konkreten Gegenstand, eben der *bestimmten vorliegenden Form*, von vornherein entziehen. Damit aber werden die Modellformen, weit über ihren (guten) heuristischen Zweck hinaus, unweigerlich wieder *normativ* für die Formkritik, indem sie den Rahmen für das Ergebnis abstecken. - Dieses Manko weist auch die aus der antiken Rhetorik entlehnte Einteilung aller neutestamentlicher Formen in „symbolische“, „epideiktische“ und „dikanische Texte“ durch Berger¹² auf: das allgemeine Kriterium der intendierten Wirkung auf den Hörer (seiner „Veränderung“ durch den Text), welche dann eine Erhebung der gattungsbestimmenden Textelemente (und die Ausblendung der übrigen?) erlaubt, ist kaum am einzelnen zu untersuchenden Text auf seine Brauchbarkeit hin zu überprüfen.

Daher wird hier ein anderer Weg beschritten: Die zu untersuchende *bestimmte unbekannte Form* „johanneische Wundergeschichte“ soll im Vergleich mit *bestimmten bekannten*

stochastischen *Motivvergleiches* hinsichtlich der Bestimmung einer *Form* s. JOLLES 45 (mit 42-47).

¹¹ S. THEISSEN 126-128.

¹² S. BERGER, Formgeschichte 16f.

ten Formen profiliert werden (s.u. 2.3). - In einem ersten Schritt werden die grundlegend formbestimmenden Merkmale der *vorliegenden Form* „johanneische Wundergeschichte“: ihr spezifisches „darstellerisches Interesse“ und ihre spezifische „gestalterische Maxime“ im Vergleich mit *bestimmten vorgestellten* (und als solche bewußten) *Formen* erhoben; für diesen Vergleich bieten sich die beiden Modellformen „Bericht“ und „Offenbarungsrede“ aufgrund der in ihnen *je für sich* (gleichsam „rein“) verwirklichten Darstellungsinteressen an geschichtlichen Ereignissen resp. an eschatologischen Sachverhalten an, insofern (wie gezeigt) diese beiden Darstellungsinteressen - nun allerdings *zusammen* - auch die johanneische Darstellung der „Zeichen“ Jesu bestimmen (s.u. 2.3.1).

Nachdem auf diese Weise die formbestimmenden Merkmale „darstellerisches Interesse“ und „gestalterische Maxime“ der johanneischen Wundergeschichten erhoben sind, gilt es, diese Form wenn möglich noch näher zu bestimmen. Insofern die in neuartigen Erzählungen verwirklichte Form „johanneische Wundergeschichte“ Bestandteil einer neuartigen Literatur („Evangeliumsschrift“) ist und eben das literarische Werk „Johannesevangelium“ der konkrete Ort ihrer Existenz ist, wird es nötig sein, diese Erzählungen auch als solche Bestandteile in den Blick zu nehmen und formkritisch gegenüber anderen erzählerischen Bestandteilen dieses literarischen Werkes abzugrenzen. Eine nähere Bestimmung der Form „johanneische Wundergeschichte“ wird daher sinnvollerweise primär im Vergleich mit anderen erzählerischen Formen des Johannesevangeliums geschehen (s.u. 2.3.2).

Vor der Formanalyse selbst werden allerdings Anhaltspunkte für das Vorhandensein einer Form „johanneische Wundergeschichte“ zu nennen sein, welche sich ebenso wie ihre Fraglichkeit aus der bisherigen Analyse ergeben (s.u. 2.2). Die folgende Formunter-suchung muß nicht auf dem bloßen Postulat, sondern kann durchaus auf der begründeten Vermutung aufbauen, daß der Gegenstand der Untersuchung, die Form „johanneische Wundergeschichte“ - ihrer bereits erwähnten Fraglichkeit zum Trotz - tatsächlich vorhanden ist.

2.2 Anhaltspunkte für die Form „johanneische Wundergeschichte“ aus der bisherigen Analyse

2.2.1 Formale Konsistenz und darstellerische Konsequenz

Allgemeines Indiz für eine Form „johanneische Wundergeschichte“ ist zunächst eine gewisse formale Konsistenz. Es lassen sich ohne weiteres eine ganze Reihe *regelmäßig wiederkehrender Formaspekte der johanneischen Wundergeschichten* namhaft machen (s. Teil B. 2.1 a-k), welche außerdem - zumal die im Vergleich zum synoptischen Material eigentümlichen unter ihnen - in bemerkenswerter Weise dem *johanneischen Verständnis von Jesu Wunder* als σημεῖα, und das heißt: als Bestandteile von Jesu ἔργον (s. Teil B. 3), entsprechen (s. Teil B. 4) und hier nicht mehr eigens aufzuzählen sind.

Von den sich daraus ergebenden Einsichten (insbesondere von der sich in Umrissen abzeichnenden σημεῖα-Konzeption) her wurden die johanneischen Wundergeschichten in der Einzelanalyse als höchst konzentrierte erzähle-

rische Darstellungen sichtbar, insofern sich *jeder* Erzählpzug und *jedes* Detail als an seinem Ort *beabsichtigt* und im Blick auf die dargestellte Sache („Zeichen“ Jesu samt dazugehöriger Reaktionen) *notwendig* erwies; von einer konturlosen, unverbundenen Ansammlung unterschiedlicher Aspekte (etwa: „historisch“-erzählende Momente *neben* „religiös“-bedeutungsvollen Elementen) kann keine Rede sein. Diese darstellerische Konsequenz zeigt sich vor allem an einem Charakteristikum der johanneischen Wundergeschichten, das hier um seiner Auffälligkeit und Signifikanz willen besondere Erwähnung verdient: an deren Doppelsinnigkeit.

a) Doppelsinnige Erzählpzüge

Schon immer sind doppeldeutige Züge in der johanneischen Wunderdarstellung beobachtet worden, und sie haben immer wieder Anlaß zu tiefsinnigen allegorischen Deutungen des Details und dann auch der Wundergeschichten selbst gegeben. Tatsächlich ist an diesen Stellen die Koordination von geschichtlichem und eschatologischem Darstellungsinteresse am deutlichsten greifbar: es handelt sich um Einzelzüge, die sowohl im Blick auf die Darstellung des geschichtlichen Mirakeltäters als auch im Blick auf die Darstellung des eschatologischen Heilbringers sinnvoll und von Bedeutung sind.

Erinnert sei nur *pars pro toto* an die ausdrückliche Bemerkung καὶ οὐκ ἦδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ἤδρισαν (2,9), an das dreimalige ὁ υἱὸς σου/παῖς αὐτοῦ ζῇ in 4,50.51.53, an das fünfmalige ὑγιῆς (γενέσθαι/ποιεῖν) in 5,6.9.11.14.15 (vgl. auch 7,23!), an die Abendmahlsterminologie in 6,11, an das ausdrückliche οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς (6,17), an die Erläuterung des Namens Siloah: ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος (9,7) sowie an den doppel sinnigen Sprachgebrauch von βλέπειν in 9,39-41. Erwähnt sei schließlich auch noch einmal das durch und durch doppel sinnige Wort Jesu: αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἐστὶν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς (11,4; vgl. 11,40 sowie die Funktion der Auferweckung des Lazarus als Anlaß für die Passion als der „Verherrlichung“ Jesu).

b) Doppelsinnige Dramatik

Vor allem aber kommt die Koordination der zwei Darstellungsinteressen in einer eigentümlichen, von *zwei entsprechenden dramatischen Tendenzen bestimmten Erzählweise* zum Tragen, welche es erst bewirkt, daß ein und derselbe Erzählpzug in zwei ganz verschiedenen Hinsichten sinnvoll ist, ja daß er erst in dieser seiner Doppelsinnigkeit recht verstanden, weil als Bestandteil der *johanneischen* Wundergeschichten wahrgenommen wird. Denn die erzählerische Darstellung der geschichtlichen Wundertat Jesu *als* eschatologisches Ereignis entspricht genau dem pneumatischen Verständnis und der literarischen Intention dieses Evangelisten.

Bei den vorbereitenden Untersuchungen in Teil B. hatte sich ergeben, daß für das johanneische *Verständnis* der Wundertaten Jesu die Perspektive des „Geistes der Wahrheit“ konstitutiv ist, daß demnach für die Analyse der johanneischen Wundergeschichten als der *literarischen Darstellung* der Wundertaten Jesu darauf zu achten sei, daß der Autor das geschichtliche Wirken Jesu darstellt aufgrund der nachösterlichen Einsicht in seine eschatologische Dimension.

Bei der Einzelanalyse der Wundergeschichten hatte sich die Beachtung dieser Perspektive des Autors in der Tat bewährt, insofern man durchgängig zwischen einer „vordergründig-dramatischen Dimension“ und einer „hintergründig-heilsdramatischen Dimension“ des Dargestellten unterscheiden konnte, wodurch das oft genug zunächst verwirrende, scheinbar unmotivierte Geflecht der Erzählmomente durchsichtig wurde und so die johanneischen Wundergeschichten als absichtsvolle Kompositionen hervortraten. Denn infolge der Unterscheidung der Dimensionen wurde nicht nur deutlich, daß dem dargestellten Ereignis sowohl eine *geschichtliche Dramatik* (als Mirakel: die wunderbare Hilfe) als auch eine *eschatologische Dramatik* eignet (als Manifestation des göttlichen Heilswillens), sondern vor allem auch dies, daß jeweils *beide* - die geschichtliche wie die eschatologische Dramatik - *zusammenhängend-stimmig ausgebildet sind*, und zwar jeweils *in ein- und derselben Erzählung*. Ähnlich wie bei den Darstellungsinteressen hat man im Blick auf diese Erzählweise *zwei* dramatische Tendenzen zu unterscheiden, aber nicht zu isolieren. Denn in der Tat haben die johanneischen Wundergeschichten *einen* Spannungsbogen, der sich allerdings sowohl von einer *einzelnen* irdischen Notlage bis hin zu deren miraculöser Überwindung (samt den geschichtlichen Reaktionen darauf) erstreckt, als auch von *der* Notlage der „Menschen“ im Kosmos bis hin zu deren Überwindung in der je geschichtlichen Manifestation endzeitlichen Heils.

2.2.2 Ein Spannungsbogen realisiert *zwei* dramatische Tendenzen

Eben darin tritt nun die darstellerische Besonderheit der johanneischen Wundergeschichten hervor: Daß gerade nicht, wie angesichts der an sich prinzipiell verschiedenen Darstellungsinteressen zu erwarten gewesen wäre, eine der beiden dramatischen Tendenzen sich auf Kosten der anderen durchsetzt - sei es zugunsten einer rein vordergründigen Dramaturgie, so daß die tiefere Dimension nur in punktuellen Anspielungen zum Zuge käme und damit unweigerlich als interpretatives, letztlich entbehrliches bzw. willkürliches Anhängsel erschiene; sei es zugunsten einer rein hintergründigen Dramaturgie, bei welcher das Dargestellte notwendig jenseits der Welt, jenseits von Geschichte und menschlicher Wirklichkeit angesiedelt wäre und

die Erzählung zum konstruierten Bild, zur „Allegorie“¹³ verkäme. Vielmehr sind in den johanneischen Wundergeschichten jeweils *beide* Darstellungsinteressen verwirklicht, und zwar nicht gegen- oder bloß nebeneinander, sondern eben *miteinander*. Tatsächlich liegen in den Wundererzählungen ja nicht *zwei* Darstellungen gleichsam übereinander - eine Art „Bericht“ von einem historischen Ereignis nebst einer Art „Offenbarungsrede“ über einen eschatologischen Sachverhalt -, die sich etwa literarkritisch voneinander trennen ließen. Ebenso wenig haben wir es mit zwei unverbundenen dramatischen Tendenzen, d. h. mit zwei neben- oder hintereinanderliegenden Spannungsbögen zu tun. Vielmehr ist es gerade ein Charakteristikum der johanneischen Wundergeschichte, daß *beide* Darstellungsinteressen gemeinsam in *einer* Darstellung mit nur *einer* Dramaturgie zum Zuge kommen. Hier wird deutlich, daß wir es mit einer *eigentümlichen Darstellungsform* jenseits von Bericht und Offenbarungsrede zu tun haben; so wenig allerdings eine dieser beiden bekannten Darstellungsformen der johanneischen Wundergeschichte ihren Stempel aufdrückt (so daß ihre jeweilige gestalterische Maxime dominierte), so sehr stehen doch beide gleichsam im Hintergrund, insofern die ihnen zugrundeliegenden Darstellungsinteressen, wenn auch nicht *absolut* (sprich: mit dominierendem Einfluß auf die Gestalt), so doch *tendenziell* wirksam sind (und dabei *punktuell* auch ganz in den Vordergrund treten können¹⁴).

Welches ist nun das *übergeordnete Darstellungsinteresse*, welches diese beiden prinzipiell verschiedenen Darstellungsinteressen in der genannten Weise integriert, also so koordiniert, daß ein einheitliches Neues, die Form „johanneische Wundergeschichte“ entsteht? Und welches ist die *übergeordnete gestalterische Maxime*, die jenseits von „Bericht“ und „Offenbarungsrede“ gleichwohl dem geschichtlichen¹⁵ wie dem eschatologischen¹⁶ Darstellungsinteresse entspricht, so daß das Dargestellte sowohl als geschichtliches wie auch als eschatologische Ereignis überzeugend zum Ausdruck kommt? - Mit diesen Fragen ist das Gebiet der Formanalyse betreten, die nun in der oben exkursartig entwickelten und begründeten Weise durchzuführen ist.

¹³ Zum hier gemeinten Begriff der „Allegorie“ und ihrer Künstlichkeit s. JÜLICHER, Gleichnisse I 58f.

¹⁴ Z. B. in Versen wie 9,8.18-21, die an sich einer eschatologischen Dimension entbehren und das Wunder allein als historisches, *die Sinne beanspruchendes und daher konstatierbares Ereignis* verdeutlichen; Gegenbeispiel ist etwa das *Glauben fordernde Offenbarungswort* 11,25f an die bloß einen menschlich-historischen Mirakeltäter als Instrument göttlichen Eingreifens [V. 22.24] erwartende Martha.

¹⁵ S. die betonte Massivität des Wunderbaren; die Beglaubigung durch unverdächtige Zeugen; die öffentliche Wirksamkeit des Mirakels.

¹⁶ S. die gegenüber menschlichen Erwartungen abgegrenzte, absolute Initiative Jesu; die über die einzelne geschichtliche Situation hinausgehenden Motivierungen bzw. Erläuterungen von Jesu wunderbarem Eingreifen.

2.3 Analyse der Form „johanneische Wundergeschichte“

Indem deutlich geworden war, daß in den johanneischen Wundergeschichten *zwei* charakteristisch verschiedene Darstellungsinteressen zum Zuge kommen, hatte sich die Frage nach der *literarischen Form* „johanneische Wundergeschichte“ in *grundsätzlicher* Weise gestellt, nämlich als Frage nach ihr als einem bestimmten Modus von Sprache (2.1). Indem nicht nur allgemeine Anhaltspunkte für das Vorliegen einer eigentümlichen literarischen Form benannt werden konnten (2.2.1), sondern auch festzustellen war, daß beide Darstellungsinteressen so koordiniert sind, daß geschichtliche Dramatik und eschatologische Dramatik in einem - für erzählerische Formen konstitutiven - Spannungsbogen realisiert sind (2.2.2), hat sich die Formfrage noch einmal zugespitzt und zugleich präziser gestellt. Es hat sich nämlich zum einen gezeigt, daß die „johanneische Wundergeschichte“ tatsächlich eine *eigentümliche Form jenseits von „Bericht“ und „Offenbarungsrede“* ist. Zum anderen bietet das Phänomen des *einen Spannungsbogens bei zwei dramatisch bedeutsamen Tendenzen* einen guten Ansatzpunkt, um die Bestimmung der konkreten *vorliegenden Form* durch Vergleich mit den beiden konkreten *Modellformen* „Bericht“ und „Offenbarungsrede“ voranzutreiben.

2.3.1 Vergleich mit den Modellformen „Bericht“ und „Offenbarungsrede“

a) Spannungsbogen und Aufbau: Die erzählerische Struktur als Wesensmerkmal der Form „johanneische Wundergeschichte“

Wie die Modellform „(historischer) Bericht“ besitzt die johanneische Wundergeschichte eine *erzählerische Struktur*. Das bedeutet, daß sie einerseits *grundsätzlich* eine Erzählung von einem je bestimmten, vergangenen Ereignis in seiner zeitlichen Erstreckung ist, und daß sie sich andererseits *grundlegend* unterscheidet von jeder Form direkter Rede und also auch von der Modellform „Offenbarungsrede“. Tatsächlich ist ja auch für die Darstellungsform „johanneische Wundergeschichte“ ein *dramatischer Spannungsbogen* konstitutiv. Ihr *Aufbau* folgt dem typisch erzählerischen Schema

1. Exposition (Einleitung mit Spannungsmoment, hier: *die Notlage*),
2. Hauptteil (Entfaltung des Spannungsmomentes, hier: *Konfrontation des Wundertäters mit der Notlage; Wunderhandlung*) mit
3. Höhepunkt (Lösung der Spannung, hier: *Konstatierung [evtl. Demonstration] der wunderbaren Aufhebung der Notlage*),
4. Schluß (Resümee, hier: *Reaktionen auf das Wunder*).

Als solche Erzählung rückt die johanneische Wundergeschichte das Dargestellte (Jesu σημειον) zwar *anschaulich* vor die Augen des Lesers, zugleich aber auch in eine *Distanz* zu ihm: als ein bestimmtes Ereignis der Vergangenheit geht ihn das Dargestellte, das jeweils von Jesus getane σημειον, nicht (mehr) unmittelbar an.

b) Erzählerisch inadäquate Züge: Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur

Aber gerade unter Voraussetzung dieses erzählenden Charakters, gleichsam auf dem Hintergrund einer Modellform „berichtmäßige Wundererzählung“, ergibt die genauere Betrachtung, daß die johanneischen Wundergeschichten nicht so dramatisch gradlinig aufgebaut sind, wie es von einer Erzählung zu erwarten wäre. Vielmehr weisen sie unter dem Gesichtspunkt der Erzählung überraschende Züge auf:

- Es kommt vor, daß der *Spannungsbogen jäh abbricht*, durch eine prinzipielle Weigerung des Wundertäters, der an ihn herangetragenen Bitte zu entsprechen (2,4),
- oder daß der *Spannungsbogen schon im Ansatz gebrochen ist* durch Vorabhinweise auf das bevorstehende Eingreifen des Wundertäters (6,6; 9,3-5; 11,4f.11-14).
- In den Erzählungen 5,1-16 und 9,1-41 ist der *Spannungsbogen über die wunderbare Aufhebung der Notlage hinausgeführt* und in den traditionellen „Schlußteil“ hinein verlängert, indem ein bestimmtes, erst aus der Wunderhandlung selbst - nämlich als Sabbatverstoß, s. die Notizen 5,9c und 9,14 - erwachsendes¹⁷ Spannungsmoment entfaltet wird und dadurch die Reaktionen der Beteiligten in besonderem Maße profiliert werden (s. 5,10-16 und 9,8-13.15-41).
- In anderen Wundergeschichten wird die erzählerisch konstitutive Spannung zwischen Notsituation und deren wunderbarer Überwindung in der Weise aufgebaut, daß in spannungssteigernden *Verzögerungen* - in Form eines Einwandes des Wundertäters¹⁸ oder auch in Form kleiner Dialog-

¹⁷ Weil erst durch die Wunderhandlung hervorgerufen, ist das Motiv des Sabbatverstoßes *nicht* von der Wundergeschichte etwa als ein nachträglich angefügtes Element zu trennen (BULTMANN, Komm. 178: „nachklappende Angabe“), sondern gehört wesentlich zu ihr. Dem entspricht der erzähltechnische Befund, daß die Darstellung der Wunderhandlung selbst bereits dieses Konfliktmoment vorbereitet, s. einerseits 5,8 den Befehl Jesu ἄρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει, der in entsprechender Ausführung (5,9b: ἦρεν τὸν κράββατον αὐτοῦ καὶ περιπάτει) den auf das Sabbatgebot gestützten Vorwurf 5,10 οὐκ ἔξεστίν σοι ἄραι τὸν κράββατόν σου hervorruft (vgl. außerdem 5,11: ἄρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει, 5,12: ἄρον (sc. τὸν κράββατόν σου) καὶ περιπάτει); s. andererseits 9,6 die detaillierte Beschreibung der das Wunder vorbereitenden Maßnahmen: (ἐπτυσεν χαμαὶ καὶ) ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύοματος und die wörtliche Wiederaufnahme τὸν πηλὸν ἐποίησεν in dem das Spannungsmoment „Sabbatbruch“ einführenden Vers 9,14.

¹⁸ S. 4,48; man könnte auch noch die prinzipielle Abweisung der an den Wundertäter herangetragenen Bitte in 2,4 (τί μοι καὶ οὐ;) als *Grenzfall* des - an sich stilgemäßen - Einwandes des Wundertäters auffassen.

szenen¹⁹ - Spannungsmomente entfaltet und in den Hauptteil der Erzählung einbezogen werden, welche *nicht der einzelnen irdischen Notlage und ihrer Überwindung zugehören*, welche allerdings dem Wundertun Jesu als Überwindung der grundlegenden Notlage der „Dunkelheit“ und des „Todes“ eigentümlich sind.²⁰

- Für eine Erzählung überraschend sind aber auch *Äußerungen des Wundertäters, die inhaltlich den Rahmen der konkreten Szene sprengen*, so daß die Forderung nach historischer und psychologischer Kohärenz unerfüllt bleibt:

2,4: Der Verweis des Wundertäters auf *seine ὥρα* - eine Antwort auf die Feststellung der Notlage seitens seiner Mutter (s. 2,3)?

4,48: Die *Klage* „Wenn ihr (!) nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt (!) ihr nicht!“ - eine plausible Reaktion des Wundertäters auf die *vertrauensvolle Bitte eines einzelnen* um Hilfe für sein sterbenskrankes Kind (s. 4,47)?

5,14: Die Aufforderung des Wundertäters an den Geheilten: „*Sündige bloß nicht mehr*, daß dir nicht etwas Schlimmeres (sc. als deine bisherige Krankheit) widerfährt!“ - verständlich am Ende eines Heilungswunders, bei dem wohl die *Schwere der Krankheit* (s. 5,7), nicht aber das „Sündersein“ des Kranken thematisiert wurde?

6,5b: Die *Frage (!) des Wundertäters an den Jünger (!)* nach der Möglichkeit, die Notlage zu überwinden - stilgemäße Eröffnung der Wunderhandlung (vgl. auch 6,6)?

9,39: Die *Erläuterung des Wundertäters* im Blick auf die zurückliegende Blindenheilung: „Zum Richtspruch bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden Blinde werden!“ - stilgemäßer Abschluß einer Wunderhandlung?

¹⁹ S. in 11,1-46 die kleinen Dialoge zwischen dem Wundertäter und den Schwestern des Kranken bzw. Verstorbenen 11,21-27. 32-33. 39b-40 und deren Umgebung 11,34(35-37), die als Szenen auf dem Weg des Wundertäters zum Ort der Not (Grab) und damit auch des Wunders (Auferweckung) gestaltet und so in den erzählerischen Spannungsbogen integriert sind.

²⁰ In 4,48 handelt es sich um das Moment der Spannung zwischen bedingtem (hier: auf „Zeichen“ pochendem) Wunderglauben und unbedingtem, angesichts von Jesu „Zeichen“ allein adäquatem Wunderglauben. - Jesu „Einwand“ 2,4 ist Ausdruck der Spannung zwischen einerseits *menschlicher* Absicht, eine einzelne Notlage abzuwenden (und demgemäß Einschätzung des Wundertäters), und andererseits der *göttlichen* Absicht des Wundertäters (als allein auf seine „Stunde“ bezogen Handelnder). - Wie sich außerdem in der Einzelanalyse gezeigt hatte, entfalten die kleinen Dialoge in Kap. 11 - eigentlich handelt es sich nur um *drei* Abschnitte, die das Verhältnis „Wundertäter/seine Freunde“ (s. 11,1-5!) veranschaulichen: 1.11,20-27 [Martha]; 2.11,28-37 [Maria, parallelisiert mit den „Juden“]; 3.11,39b-40+41b-42 [Martha] - das Moment der Spannung zwischen traditionell-jüdischem (*falschem*) Verständnis des Wundertäters als von Gott erhörter Beter (11,22; s.a. 11,41b-42) und dem allein vom Wundertäter in Wort und Tat offenbarten (*richtigen*) Verständnis des Wundertäters als aus eigener Macht gottgleich („herrlich“) Wirkender (11,25f.40). Dieser „christologischen Differenz“ entspricht die Verschiedenheit der soteriologischen Anschauungen, welche erzählerisch in eben den genannten Szenen in der Spannung zwischen traditioneller Erwartung einer *in ungewisser Zukunft liegender Totenauferweckung* (11,24, s.a. 39b) und vom Wundertäter offenbarter (11,25f) und manifestierter (11,43f) *Gegenwart des eschatologischen Heils*, der ζωή, zum Ausdruck kommt.

11,4: Die *theologische* Beleuchtung der Notlage durch den Wundertäter: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern für die Herrlichkeit Gottes, auf daß der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“ - eine passende Reaktion (s. noch 11,6!) auf die Meldung von der Krankheit seines „Freundes“ (11,3)?

All diese je für sich auffälligen Züge und Momente sind tatsächlich als *erzählerisch inadäquat* zu bewerten. Zusammen signalisieren sie eine merkwürdige *Gebrochenheit der erzählerischen Struktur*, welche allerdings für die johanneische Wundererzählung geradezu *charakteristisch* zu sein scheint.

c) Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur als Wesensmerkmal der Form „johanneische Wundergeschichte“

Tatsächlich ist diese Gebrochenheit alles andere als zufällig (und noch weniger auf mangelnde literarische oder theologische Kompetenz eines dilettantischen Redaktors zurückzuführen). Denn in diesem *Aufbrechen der erzählerischen Struktur* und damit der in ihr verkörperten *historischen und psychologischen Gesetzmäßigkeiten* entsteht überhaupt erst Raum für das andere bestimmende Darstellungsinteresse, für das Interesse am *eschatologischen* Handeln Gottes in Jesu Wundertun. Allerdings handelt es sich bei den genannten erzählerischen Inkongruenzen in den johanneischen Wundergeschichten nicht bloß um einen *beliebig gestalteten* Zug der johanneischen Wunderdarstellung, der in unspezifischer Weise der Forderung seitens der eben (auch) eschatologischen „Sache“ Rechnung trägt, den Bereich des Darstellbaren über die Grenzen der Erzählung hinaus auszuweiten, sowenig wie die Zugrundelegung einer erzählerischen Struktur darstellerischer Willkür entsprang. Vielmehr handelt es sich in jedem einzelnen Fall um eine darstellerische *Notwendigkeit*, insofern vom Autor das (zu *berichtende*) bestimmte vergangene Ereignis einer miraculösen Tat Jesu *als* das (zu *offenbarende*) universale eschatologische Handeln Gottes zur Sprache zu bringen war. In jedem einzelnen Fall ließ sich eben diese ganz und gar in der *Sache* begründete darstellerische Notwendigkeit erweisen: Die dem Spannungsbogen in der Erzählung von Jesu σημεία ποιεῖν in Form von eigentlich inadäquaten erzählerischen Zügen aufgesetzten Lichter beleuchten im Kontext des gesamten Evangeliums - teils schlaglichtartig ein charakteristisches Detail erhellend²¹, teils aber auch das gesamte „Zeichen“-Gesche-

²¹ S. beispielsweise die Erläuterung der 9,1 erwähnten Notlage durch Jesu Bemerkung 9,3 („... sondern damit die ἔργα τοῦ θεοῦ an ihm offenbart werden.“; ähnlich in 11,4); die Erhellung der Reaktion auf Jesu Wundertun durch 9,22 (daran festhalten, daß Jesus einen Blindgeborenen sehend gemacht hat, ist ὁμολογεῖν Jesu als Christus); die Beleuch-

hen durchleuchtend²² - die in Jesu irdischem ἔργον *als ganzem* (und eben jeweils *exemplarisch* in seinem σημεῖα ποιεῖν) tatsächlich bewältigte Spannung zwischen σκοτία und φῶς, zwischen ἀποθνήσκειν und ζῆν/ζωή, zwischen irdischer Not und eschatologischem Heil.

d) Die Gebrochenheit der erzählerischen Struktur als kalkulierte Provokation des Lesers

Was bedeutet nun die durchgängige Wirksamkeit und das immer wieder unmittelbare Durchbrechen desjenigen Darstellungsinteresses, das uns als solches in der Form der Offenbarungsrede begegnet, innerhalb der erzählerischen Form? - Die weitreichende Bedeutung dieser Eigentümlichkeit der johanneischen Wundergeschichte für sie als literarische *Form* wird am ehesten an ihrer Wirkung auf den Leser sichtbar. Sie nimmt nämlich der Darstellung von Jesu „Zeichen“ den die Sache in Distanz rückenden Effekt wie des Berichts so der Erzählung überhaupt, indem das erzählerisch Inadäquate ein problemloses Lesen unmöglich macht: die von der grundlegend erzählerischen (und so den Leser faszinierenden) Struktur evozierte Erwartung einer „richtigen“ Erzählung wird immer wieder enttäuscht, der faszinierte Leser also immer wieder zurückgestoßen - und gerade so als *Leser* herausgefordert, nämlich zu einem *genaueren* Lesen, das es ihm erlaubt, das Störende als Element eines neuartigen, eigentümlichen literarischen Zusammenhangs jenseits des erwarteten zu erkennen, durch welchen ihm ein neuartiges, eigentümliches Handeln Gottes gegenüber den Menschen vor Augen geführt wird. An *erzählerisch* überraschenden Zügen kann und soll der Leser zu der *für ihn* überraschenden Einsicht in die *Universalität* und so auch *Aktualität* des Dargestellten kommen; denn das auf den Gesamttext verweisende Detail und der das Detail erhellende Gesamttext stoßen den Leser auf die *eschatologische* Dimension und die *soteriologische* Signifikanz der dargestellten Sache „Wundertat Jesu“, so daß er die Wundererzählung als Element einer *ihn selbst angehenden* „guten Botschaft“ von der in Jesu irdischem Wirken manifestierten und der ganzen „Welt“ geltenden Liebe Gottes vernehmen muß, wenn er sie wirklich - nämlich als Element eines konsistenten literarischen Zusammenhangs ernstnehmend - *liest*.

tung der Motivation des Wundertäters durch seine unverständliche Reaktion auf das Bittgesuch seiner Mutter 2,4.

²² S. den Entlassungspruch 5,14: „Siehe, du bist *gesund* geworden; *sündige* nun nicht mehr, daß dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre!“, welcher das ganze Mirakel des υἱὸς-*Werdens* bzw. -*Machens* (vgl. 5,6.9.11.15) unter den Gesichtspunkt der Sündenvergebung rückt. Auch 9,39-41 gehört hierher, ebenso 11,25f (mit 11,21-24) und die Kennzeichnung der σημεῖα Jesu dadurch, daß sie zweimal als Sabbatverstöße dargestellt werden (s. 5,9c; 9,14).

Die überraschenden, weil inadäquaten Erzähllzüge bewirken also, daß die dargestellte Sache „Zeichen Jesu“ aus der *Mittelbarkeit* eines singulären Ereignisses heraus- und dem Leser als eine ihn *unmittelbar angehende* Sache gegenübertritt. Mehr noch: Indem die geschichtlichen Reaktionen und Stellungnahmen der *Zeitgenossen* gegenüber dem Wundertäter *als Formen von Glaube und Unglaube* und eben darin als *Modi der eschatologischen Wirklichkeit von ζῶῃ und κρείσσις* dargestellt werden²³, nötigt die johanneische Wunderdarstellung den *Leser selbst zur radikalen Entscheidung gegenüber Jesus*, zu Glaube und Unglaube in Annahme und Ablehnung seiner Offenbarung (die ihm im Johannesevangelium ja auch - offensichtlich wiederum nicht zufällig! - unmittelbar in lehrhafter [Offenbarungs-]Rede begegnet). Insofern entspricht die Konfrontation des Lesers mit der johanneischen Jesus-Wundererzählung der Konfrontation der Zeitgenossen mit der geschichtlichen Jesus-Wundertat auf einer anderen Ebene: war einst *konkrete, sinnlich wahrnehmbare, einzigartige Mirakulösität* der Anstoß zum Glauben an Jesus, so ist es jetzt *konkrete, anschauliche Darstellung der eschatologischen Dimension und soteriologischen Qualität* des irdischen Wirkens Jesu eben anhand seiner öffentlichen Wundertaten, insofern sie für Jesu gesamtes Wirken exemplarisch sind.²⁴ - Solchen mit der Sache *konfrontierenden* Charakter wie auch das Zur-Sprache-Bringen *eschatologischer* Sachverhalte teilt diese grundsätzlich erzählende Darstellungsform nun nicht mehr mit der Modellform „Bericht“, sondern mit der Modellform „Offenbarungsrede“.

e) Gestalterische Maxime der johanneischen Wundergeschichten:
„Erzählerisches Zeugnis“

Es läßt sich nach alldem sagen, daß die Form „johanneische Wundergeschichte“ die in Bericht und Offenbarungsrede je *für sich* verwirklichten Darstellungsinteressen in einer bestimmten Weise integriert, wobei Merk-

²³ S. insbesondere die Bewertungen der Reaktionen von Geheiltem und seinen Gegenspielern auf das σημεῖον der Blindenheilung durch Jesus in 9,39-41, aber auch die Warnung an den Geheilten 5,14 („Sündige bloß nicht mehr, daß dir nicht *etwas Schlimmeres widerfahre!*“) und das Offenbarungswort 11,25f (mit der Frage an die Beteiligte „Glaubst du *dieses?*“) in der Wundererzählung.

²⁴ Wandte sich das σημεῖον als Mirakel an *bestimmte Menschen* als *sinnenbegabte Wesen*, und rekurrierte es dabei speziell auf deren *optische* Fähigkeiten (s. 9,41: „Wenn ihr blind gewesen wäret, hättet ihr keine Sünde gehabt...“), so wendet sich die johanneische Wundergeschichte als sprachliche Gestaltung des σημεῖον an *jeden Menschen* als *sprachbegabtes* Wesen, dabei speziell auf seine *sprachlichen* Fähigkeiten (z.B. seine Bekanntschaft mit der Erzählform), näherhin auf sein Lesevermögen und auf seine geistige Wahrnehmung rekurrierend. Die Zielrichtung aber ist in beiden Fällen dieselbe: die Darstellung des σημεῖον Jesu zielt wie schon das σημεῖον Jesu selbst direkt auf πιστεῖν an den, der σημεῖα tut.

male dieser Modellformen in charakteristischer Modifikation wiederbegegnen. Die johanneische Wundergeschichte bringt, wie die Offenbarungsrede, einen neuartigen, offenbaren Sachverhalt, nämlich *Gottes eschatologisches Handeln* in Jesus Christus, zur Sprache - aber eben nicht in *lehrhafter*, mit der Sache *unmittelbar* konfrontierender Weise. Vielmehr ist sie, wie der Bericht, eine *erzählerische* Form, in welcher ein *Ereignis der Vergangenheit*, eine Wundertat Jesu von Nazareth, zur Sprache kommt - aber eben nicht in *darstellender*, die Sache *distanzierender* Weise. Tatsächlich weist die erzählerische Struktur der johanneischen Wundergeschichte eine genau kalkulierte Gebrochenheit auf, so daß beim Lesen dieser Erzählungen eine *Einsicht* evoziert - eben nicht bloß *lehrhaft mitgeteilt* - wird, eine Einsicht in den *dargestellten* Gegenstand „Wundertat Jesu“ als den Leser *unmittelbar angehende* Sache. Durch stete Enttäuschung der Lesererwartung „Erzählung“ an neuralgischen Punkten der Darstellung wird der Leser engagiert und schließlich vor das auch ihn betreffende eschatologische Handeln Gottes in Jesu Wort und Tat geführt. So ereignet sich im Akt des Lesens dies Eigentümliche, daß *durch Mittelbarkeit* die Sache *unmittelbar wird*, daß der Leser als Leser *durch distanzierende* Erzählung mit der Sache *konfrontiert wird*, daß ihm *durch Erzählung* von einem geschichtlichen Ereignis *Einsicht in eschatologisches Geschehen vermittelt*, dieses gleichsam *offenbart wird*. Die johanneische Wundergeschichte hat weder darstellenden noch lehrhaften, sondern einen *indirekt-anredenden Charakter*; ihre *gestalterische Maxime* ist weder der Bericht von einem geschichtlichen Ereignis noch die Offenbarungsrede vom eschatologischen Handeln Gottes, sondern *erzählerisches Zeugnis*, insofern sie ein bestimmtes geschichtliches Ereignis *als* Gottes eschatologisches Handeln auf erzählerischem Wege zur Sprache bringt und *darin* Jesus als „Christus, den Sohn Gottes“ (20,31) bezeugt.

f) Interesse am signifikanten Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes: „Kerygmatisches Darstellungsinteresse“

In der gestalterischen Maxime „erzählerisches Zeugnis“ wirkt sich ein eigenes Darstellungsinteresse aus. Die Darstellung der Wunder Jesu im Johannesevangelium verdankt sich weder dem Interesse an historischem Geschehen als solchem noch an eschatologischen Sachverhalten als solchen. Vielmehr verrät diese Darstellungsweise historisches Interesse einzig und allein, insofern das darzustellende *geschichtliche Geschehen* die raum-zeitliche Gestalt eines eschatologischen Sachverhalts ist, und umgekehrt liegt hier eschatologisches Interesse einzig und allein vor, insofern der darzustellende *eschatologische Sachverhalt* geschichtliche Form und damit eine ereignishaftige Gestalt annahm.

An dieser Stelle wird die Grenze der bisherigen Rede von einem zweifachen Darstellungsinteresse sichtbar, insofern die anfängliche heuristische Unterscheidung von historischem und eschatologischem Darstellungsinteresse²⁵ im Zuge der weiteren Herausarbeitung einer Form „johanneische Wundergeschichte“ obsolet geworden ist. Denn sowenig der Gegenstand dieser Darstellung ein historisches *Geschehen* bzw. ein eschatologischer *Sachverhalt* ist, sondern *jeweiliges Ereigniswerden des Eschaton selbst* - ein analogieloses und nach herkömmlichem Verständnis der Begriffe „Ereignis“ und „Eschaton“ durch und durch paradoxes Phänomen -, sowenig sich also das Dargestellte in seine zwei Dimensionen aufteilen läßt²⁶, sowenig läßt sich das Interesse, das sich formbildend auf die johanneische Wunderdarstellung auswirkt, in eine Zweiheit von historischem und eschatologischem Interesse aufteilen. Vielmehr steht hinter der Darstellungsweise der johanneischen Wundergeschichten *ein* Interesse: Das Interesse am *σημεῖα ποιεῖν* Jesu als signifikante Weise des paradoxen Ereigniswerdens von Gottes eschatologischem Heilswillen (s. 3,16). Tatsächlich sind ja in den Erzählungen die *vergangenen* Wundertaten Jesu bis ins Detail gestaltet als je geschichtliche Manifestationen der in Jesu Leben und Sterben insgesamt sich ereignenden, allen Menschen geltenden und dem an Jesus Glaubenden in Form der *ζωή* zuteil werdenden Liebe Gottes - d.h. als *alle Leser in ihrer Gegenwart angehende* Ereignisse. So aber sind die johanneischen Wundergeschichten nicht allein gestaltet, weil die Wundertaten Jesu eben solche universalen Ereignisse sind - also aus Gründen der Sachgemäßheit -, sondern auch aus einem praktischen Grund, der sich aus der bisherigen Formanalyse ergibt: Es wird *erzählt*, um dem Leser Jesu Wundertun *anschaulich* zu machen, gleichsam „vor Augen zu führen“; es wird *so* erzählt - nämlich unter kalkulierter Brechung des Erzählerischen -, um den Leser mit Jesu Wundertun als ihn angehendes Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes zu *konfrontieren*; und es werden die *Wundertaten Jesu* dargestellt, weil an diesen Stellen Gottes eschatologischer Heilswille *in signifikanter Weise* Ereignis wurde: als jeweilige Konkretion dieses Ereignisses in einzelnen Situationen einerseits, als sichtbare, Entscheidung herausfordernde Durchbrechung der Not irdischer Existenz andererseits.

Tatsächlich lassen sich hier Interesse an *sachgemäßer* Darstellung und an *praktischer*, wirksamer Darstellung gar nicht trennen. Denn das Interesse an

²⁵ S. oben Teil D. 2.1.

²⁶ Mit der Grenze dieser heuristischen Unterscheidung ist ebenfalls die Grenze der heuristischen Unterscheidung von „geschichtlichem Geschehen“ und „eschatologischem Geschehen“ im Blick auf Jesu *σημεῖα ποιεῖν* (s.o. Teil D. 2 und passim) markiert; diese für ein religiöses Weltverständnis fundamentalen Unterscheidungen haben hier nur eine vorläufige Berechtigung. Jesu *σημεῖα ποιεῖν* ist tatsächlich als jeweiliges *Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes* eine eigentümliche Ereignisart, ein Geschehen sui generis.

sachgemäßer Darstellung ist bei diesen Wundergeschichten zugleich das Interesse an praktischer Wirkung: an Ermöglichung und Vergewisserung des Glaubens, insofern diese als Erzählungen bei den menschlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten und -grenzen des Lesers einsetzen und in deren Inanspruchnahme und Brechung mit dem absolut neuen, allen Menschen geltenden Ereignis der Liebe Gottes konfrontieren. Ist aber Ermöglichung und Vergewisserung des Glaubens das eigentümliche Interesse der christlichen Verkündigung überhaupt, in deren Zentrum eben das Zeugnis von Jesus als Christus steht, so kann in erster Annäherung im Blick auf die johanneischen Wundergeschichten von einem *kerygmatischen Interesse* die Rede sein. Es ist sogar von einem *eminent* kerygmatischen Interesse insofern zu reden, als die johanneischen Wundergeschichten durch das Bemühen ausgezeichnet sind, gerade unter Berücksichtigung der Wahrnehmungsmöglichkeiten und -grenzen des Menschen zur Wahrnehmung des Ereigniswerdens von Gottes eschatologischem Heilswillen hinzuführen.

Darin, daß bei den johanneischen Wundergeschichten das Interesse an *sachgemäßer Darstellung* zugleich das Interesse an *praktischer Wirkung* ist, zeigt sich in äußerster Zuspitzung und darum auch in besonders deutlicher Weise, was für literarische Formen als konsequente sprachliche Gestaltungen überhaupt gilt: daß der *Sachbezug* als ein *persönliches Verhältnis des Darstellenden zur Sache* (hier: das Verhältnis des Evangelisten zu Jesu Wunderwirken als jeweiliges Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes) *das darstellerische Interesse bedingt*, damit aber auch die gestalterische Maxime und insofern auch die literarische Gestalt selbst. Schon das ernste Bemühen um „Sachgemäßheit“ der literarischen Form bezeugt das jeweilige Engagement für die Sache, ist Ausdruck einer persönlichen Stellungnahme zur Sache (hier: der Glaube an Jesus als Christus) und als solches nie ohne das praktische Interesse, den Leser in ein entsprechendes Verhältnis zur Sache zu bringen.

Das Besondere im Fall der Form „Evangelium“ und gerade auch der „johanneischen Wundergeschichte“ liegt darin, daß hier der Sachbezug das darstellerische Interesse *unmittelbar konstituiert*, daß hier der Sachbezug *als solcher* die sprachliche Gestaltung der Sache (hier: *literarische* Gestaltung der *οἰκτιρὰ* Jesu) *motiviert* - und dies *notwendig* unter der Maxime des *erzählerischen Zeugnisses!*

Man *kann* aus historischem Interesse von vergangenen Ereignissen berichten, man *kann* aus unterhalterischem Interesse von Kuriosen erzählen, man *kann* sich für eschatologische Sachverhalte interessieren und dann vor einem entsprechend interessierten Publikum belehrende Vorträge oder esoterische Ansprachen halten - der Evangelist aber *muß* das einzigartige Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes zur Sprache bringen (genauer: literarisch gestalten), weil es ohne Einschränkung *alle Menschen* angeht. So ist das *kerygmatische* Darstellungsinteresse des Evangelisten (wie des christlichen Glaubens überhaupt) unmittelbar mit seiner besonderen und von ihm zur Sprache zu bringenden *Sache* gegeben.

Die gestalterische Maxime „erzählerisches Zeugnis“ ist ebensowenig zufällig: Weil für den Glauben der eschatologische Heilswille Gottes *im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth* - und dabei in besonderer, signifikanter Weise in Jesu σημεία ποιεῖν - Ereignis geworden ist, ist die gestalterische Maxime einer Darstellung, in der dieses Ereignis *als Ereignis* zur Sprache kommt, sachnotwendig die des *erzählerischen Zeugnisses*, geht es doch darum, den eigentümlichen *geschichtlichen* Vorgang so zur Sprache zu bringen, daß er in seiner Eigentümlichkeit als das *eschatologische* Ereignis wahrnehmbar wird.²⁷

Eine auffällige und wichtige Besonderheit der Form der johanneischen Wundergeschichten ist also, daß diese Form selbst wie auch ihre Verwirklichung in den einzelnen johanneischen Wundergeschichten *unmittelbar durch die Sache bedingt* ist, daß sie geradezu sachnotwendig und insofern selbst *Bestandteil der Sache* ist.

2.3.2 Vergleich mit den johanneischen Formen des Erzählens

Kerygmatisches Darstellungsinteresse und die gestalterische Maxime „erzählerisches Zeugnis“ zeichnen nicht allein die johanneischen Wundergeschichten aus, sondern dürften insgesamt für die erzählerische Gattung „Evangelium“ charakteristisch sein.²⁸ Tatsächlich zeigt die Schlußnotiz 20,30f, daß zumindest der vierte Evangelist von Jesus generell aus eindeutig kerygmatischem Interesse erzählt, insofern er sein βιβλίον über Jesus resp. seine Erzählung von Jesu ποιεῖν ausdrücklich als einen Ruf zum πιστεῦν an Jesus als Christus, also als Zeugnis versteht. Was ist dann das Besondere der Wundergeschichten gegenüber anderen erzählerischen Passagen im Johannesevangelium? Wenn wir es wirklich mit einer bestimmten Form „johanneische Wundergeschichte“ zu tun haben, muß deutlich wer-

²⁷ Das *erzählerische* Zeugnis bekundet gerade darin seine kerygmatische Intention, daß es den Leser nicht direkt mit der eschatologischen Wahrheit konfrontiert wie die *lehrhafte* Offenbarungsrede. Sondern als Erzählung ermöglicht es ihm als Leser eine neue Wahrnehmung anhand der erzählten Person des Jesus von Nazareth: Es bringt zur Anschauung und läßt allererst wahrnehmen, was sich einst im Leben und Sterben Jesu und in besonders anschaulicher Weise in seinem Wundertun (resp. σημεία ποιεῖν) *wahrnehmbar* ereignete und was christlicher Glaube an dem Menschen Jesus *wahrgenommen hat* und immer wieder neu wahrnimmt: das Ereignis des eschatologischen Heilswillens Gottes, das Ereignis seiner Liebe zur „Welt“ (3,16). Durch diese *neue* Wahrnehmung sieht sich der Leser allerdings, sofern er ja „Welt“ ist, selber mit Gottes end-gültiger Wahrheit konfrontiert, die in der Person Jesu Ereignis geworden ist und seitdem mit Hinweis auf Jesus als „die“ Wahrheit bezeugt wird, die in dem neuen Bekenntnis „Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes“ ausgedrückt und bekannt wird, die Gegenstand neuer theologischer Reflexion ist und von der es dann auch in äußerster Knappheit und Direktheit heißen kann, daß Jesus sie „ist“ (14,6).

²⁸ S. dazu unten Abschnitt 3.1 „Die ‚Jesuserzählung‘ (Evangelien-schrift) als christliche Ur-literatur“ in diesem Teil.

den, daß und inwiefern die Wundergeschichten sich von anderen erzählerischen Abschnitten unterscheiden, daß und inwiefern sie eine besondere, unverwechselbare evangelische Erzählform repräsentieren.

a) Wundergeschichte als *die* johanneische Form der Einzelerzählung

Das Johannesevangelium enthält neben den Wundergeschichten folgende in sich abgeschlossene und insofern mit den Wundergeschichten vergleichbare Erzähleinheiten:

1. die Tempelaustreibung (2,14-22);
2. der Todesbeschluß des Hohen Rates (11,46-53)
3. die Salbung in Bethanien (12,1-8);
4. der Einzug in Jerusalem (12,12-18);
5. das Einfahren des Satans in den Verräter (13,21-30).²⁹

Die Passionsgeschichte (18,1-19,42) sowie die Auferstehungsgeschichten (20,1-29; 21,1-14) bilden zusammen eine größere *erzählerische Komposition*, welche Höhepunkt und Zentrum der gesamten erzählerischen Darstellung „Johannesevangelium“ ist; die einzelnen Szenen dieser Komposition sind *formal keine selbständigen erzählerischen Einheiten*, sondern per se Teil eines größeren Erzählsammenhangs und insofern nicht mit einzelnen Erzählpassagen wie den Wundergeschichten und den o.g. nummerierten erzählerischen Einheiten vergleichbar, die in sich abgeschlossen sind und als solche formal selbständige Einheiten etwas Eigenes zur Sprache bringen.

Allerdings ist innerhalb der Gruppe der formal selbständigen Einzelerzählungen der Grad der *stofflichen* (und damit letztlich auch der darstellerischen) Selbständigkeit wiederum verschieden. Zwei Gruppen sind grundsätzlich zu unterscheiden: Die eine Gruppe der Einzelerzählungen ist zwar formal selbständig, setzt aber vom Stoff her den Rahmen einer erzähle-

²⁹ Nicht hierher gehören die Jüngerberufung (1,35-51), Nikodemus (3,1-21), der Streit um die Taufe Jesu (3,25-36), die Frau am Jakobsbrunnen (4,1-42), die Auseinandersetzung im Hohen Rat (7,45-52), die Anfrage der Griechen (12,20-23), die sogenannte Fußwaschung (13,1-20), weil hier nicht eine Handlung, sondern ein Dialog (bzw. in 13,1-20 eine Belehrung anhand eines ὑπόδειγμα) gestaltet wird - es sich also wesentlich nicht um Erzählung, sondern um *Redestücke* handelt (wie bei den zahlreichen Dialogszenen und Streitgesprächen auch). Äußeres Indiz ist das *Fehlen eines szenischen Abschlusses*: die genannten Stücke münden in einem Wort bzw. sogar mitunter in einer Rede aus; als *Erzählung* würde ihnen das für eine darstellerische Einheit konstitutive und zu ihrer Identifizierung unentbehrliche Moment der äußeren Rundung fehlen! - Ebenso wenig gehören hierher summarische Notizen wie 2,12; 2,23-25; 3,22-25; 4,43-45; 6,1f; 7,1; 10,40f u.a., weil sie eben nicht *ausgeführte Erzählung* einer Handlung, sondern bloß deren Erwähnung sind. Als solche fehlt ihnen darstellerische Eigenständigkeit, wie sie jede erzählerische Einheit auszeichnet; sie gehören unmittelbar zum übergreifenden Erzählsammenhang „Johannesevangelium“.

rischen Gesamtdarstellung von Jesu Wirken voraus, weil sie Ereignisse darstellen, deren Eigentümlichkeit mit ihrem bestimmten Sitz im Leben Jesu zusammenhängt; ihr „Stoff“ sind biographisch determinierte Ereignisse. Diese Erzählungen können nur innerhalb des gesamterzählerischen Kontextes „Evangelium“ ihre eigentümliche Sache zur Sprache bringen. - Der andere Teil der Einzelerzählungen ist demgegenüber formal *und* stofflich von einer Gesamtdarstellung des Wirkens Jesu unabhängig, weil Ereignisse dargestellt werden, deren Eigentümlichkeit nicht an einem bestimmten Sitz im Leben Jesu hängt, sondern nur am *Daß* dieses Lebens; ihr „Stoff“ sind in sich abgeschlossene, episodenhafte Ereignisse.

Interessanterweise ist nun festzustellen, daß im Johannesevangelium zur ersten Gruppe *alle* (!) Einzelerzählungen gehören, die *nicht* Wundergeschichten sind, und daß die zweite Gruppe sich *ausschließlich* (!) aus den sieben *Wundergeschichten* zusammensetzt!

Alle fünf über die Wundergeschichten hinausgehenden Einzelerzählungen (s.o.) haben von ihrem Stoff her einen *konstitutiven Bezug zur Passionsgeschichte* (mit Auferstehung) und damit zur Gesamterzählung, deren Zentrum die Passionsgeschichte ist. Es handelt sich um Darstellungen von Szenen, welche unmittelbar mit dem Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu zusammenhängen; diese Erzählungen haben *von Haus aus* ihren Ort in der erzählerischen Gesamtdarstellung des Wirkens und Leidens Jesu.³⁰

Allein für die sieben Wundergeschichten gilt dies nicht: sie sind von Haus aus nicht nur formal, sondern auch stofflich selbständig gegenüber der Gesamterzählung „Evangelium“, insofern die einzelnen Wundertaten Jesu an sich an keinen bestimmten Ort im Aufriß des auf das Kreuz zulauenden Lebens Jesu gebunden sind. Im Johannesevangelium sind also die Wundergeschichten die *einzigsten darstellerisch selbständigen Einzelerzäh-*

³⁰ Im Blick auf die Erzählungen Nr. 2-5 ist dieser Sachverhalt unmittelbar einleuchtend und durch analogen Umgang der Synoptiker (sofern diese Erzählstoffe dort begegnen) bestätigt (Lk 7,36-50 allerdings ist nicht mehr eine Salbungsgeschichte, sondern entlehnt nur Züge aus Mk 14,3-9 zur szenischen Ausgestaltung eines ursprünglich selbständigen Gleichnisses; vgl. BULTMANN, GST 19f). - Aber er gilt genauso für Nr. 1, da die Tempelaustreibung - bei den Synoptikern ohnehin Auftakt der Passion (s. Mk 11,15-17parr) - auch von Johannes, der sie an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu stellt, in engsten Zusammenhang mit Jesu Passion gebracht wird, insofern er die Legitimationsfrage der „Juden“ 2,18 (vgl. die entsprechende Vollmachtsfrage Mk 11,27-28parr) mit Jesu Antwort in Form des Tempelwortes 2,19 (vgl. Mk 14,58fpar) in die Tempelaustreibungsszene selbst erzählerisch integriert und dann diese Darstellung noch mit deutlichen Hinweisen auf Jesu Passion und Auferstehung in 2,21-22 („Tempel“ = „Tempel seines Leibes“; „Als er dann von den Toten auferweckt worden war...“) kommentiert. - Zudem spricht einiges dafür, daß Johannes die Tempelaustreibung absichtlich und gerade *wegen* ihres traditionellen Zusammenhangs mit der Passionsgeschichte in seinem Aufriß so weit vorne platziert hat: als „Vorabbildung des Endes“ ergibt sie zusammen mit 2,1-11 (ἀρχὴ τῶν σημείων!) „ein Vorspiel oder ein Doppelbild, das Jesu Wirken symbolisch abbildet“ (BULTMANN, Komm. 78).

lungen von Jesus. Dieser Sachverhalt verdient umso größere Beachtung, als die synoptischen Evangelien noch andere formal und auch - wie die jeweils verschiedene Einordnung in den Gesamtzusammenhang zeigt - stofflich eigenständige Einzelerzählungen von Jesus enthalten:

- A. *Predigt und Ablehnung Jesu in der Heimat* Mk 6,1-6; Mt 13,53-58; Lk 4,16-30 (bei Lk erste dargestellte Tat Jesu, gleichsam Auftakt seines öffentlichen Wirkens - im Mk-Aufriß, dem Mt folgt, war dies Stück noch anders angeordnet);
- B. *Berufung der Zwölf* Mk 3,13-19; Lk 6,12-16 (vor der Feldrede); Mt 10,1-16 (nach der Bergpredigt; erzählerisch integriert: die Aussendung der Zwölf [s. Ausstattung mit Vollmacht V. 1; die Aussendung selbst V. 5a; die Aussendungsrede 10,5b-16]);
- C. *Aussendung, Wirken und Rückkehr der Zwölf* Mk 6,7-13.30-31 (mit Einschub a. der Meinungen über Jesus und b. des Berichtes über den Tod des Täufers); Lk 9,1-6.10a (nur mit Einschub der Meinungen über Jesus); Mt 10,1-16 (kombiniert mit der Berufung der Zwölf, s. B.; ohne Darstellung des Wirkens und Rückkehrens der Jünger).
- D. *Verklärung Jesu* Mk 9,2-9; Mt 17,1-9; Lk 9,28-36.

Alle diese eigenständigen Einzelerzählungen fehlen bei Johannes!

Als eine Besonderheit des Johannesevangeliums bleibt festzuhalten: Die sieben Wundergeschichten sind die einzigen Erzählpassagen, die nicht von Haus aus an einen bestimmten Ort innerhalb der erzählerischen Darstellung des Lebens und Sterbens Jesu gebunden sind. Alle übrigen Erzählpassagen des Johannesevangelium sind bloß formal selbständige Erzählungen; sie stehen für sich, aber sie sprechen nicht für sich, sondern sind mit ihrem biographisch determinierten Stoff grundsätzlich Teil des größeren erzählerischen Zusammenhangs „Evangelium“. Allein die Wundergeschichten sind der Form und dem episodischen Erzählstoff nach ohne konstitutiven Bezug zur erzählerischen Rahmengattung „Evangelium“, so daß nur bei ihnen von selbständigen Einzelerzählungen, von einer *Form* der Einzelerzählung, die Rede sein könnte!

Das Johannesevangelium weist demnach nur *zwei an sich eigenständige Erzählformen* auf: einmal die Wundergeschichte als Einzelerzählung, zum anderen das Evangelium selbst als komplexe Gesamterzählung. Zur näheren Bestimmung der *konkreten* Form „johanneischen Wundergeschichten“ ist es von grundlegendem Interesse, wie diese beiden *von Haus aus* eigenständigen Erzählformen im Text des Johannesevangeliums realisiert wurden, vor allem, ob sie Niederschlag einer wesentlich gleichen Erzählweise sind (und in welchem Verhältnis dann beide Erzählformen stehen), oder ob hier zwei

grundlegend unabhängige Erzählweisen zum Zuge kommen - was ja von den Erzählformen selbst aus jedenfalls möglich ist. Theologisch geht es darum, ob bei Johannes Jesu σημεῖα ποιεῖν ein unlösbarer Bestandteil seines im Kreuz gipfelnden irdischen Wirkens als Gottes eschatologischem Heilsbringer ist, oder aber Episoden im Leben Jesu, die in keinem inneren Verhältnis zu seinem eschatologischen Gesamtwerk stehen.

b) Die Umformung der Einzelerzählform „Wundergeschichte“
im Johannesevangelium

Bereits die ersten Beobachtungen zur Form und zur Stellung der Wundergeschichten im Aufbau des Evangeliums haben ergeben, daß im vierten Evangelium die Wundergeschichten in hohem Maße (und in weit höherem Maße als bei den synoptischen Evangelien) mit dem Kontext verbunden sind: durch unmittelbar auffallende Bezüge zu Redepassagen (ἐγώ-εἶμι-Worte!); durch konkrete Rückbezüge in Redepassagen auf erzählte Wundertaten Jesu; dadurch, daß die Wundergeschichten nachfolgende Auseinandersetzungen und Reden Jesu motivieren; dadurch, daß sie kompositorisch auf die Passion hingeordnet sind (Kap. 11!, als Höhepunkt einer sich ab 5,1 aufbauenden Entwicklung!). Doch die Integration der Einzelerzählform Wundergeschichte geht tiefer: zahlreiche Einzelheiten der johanneischen Wundergeschichten werden erst im Kontext des Gesamttextes verständlich, und immer wieder verweisen einzelne Erzählzüge auf die Gesamterzählung. Und die charakteristische Gebrochenheit der Erzählstruktur macht deutlich, daß die johanneischen Wundergeschichten geradezu auf den Kontext dieses Evangeliums zugeschnitten sind und ohne diesen im wesentlichen unverständlich blieben! - All dies zeigt, daß Johannes die von Haus aus eigenständige Erzählform „Wundergeschichte“ tiefgreifend umgestaltet und zu einem unlöslichen Bestandteil der Gesamterzählung „Evangelium“ gemacht hat: Durch seine literarische Arbeit (und erst durch sie!) bekommen die Wunder Jesu einen bestimmten Ort im Zusammenhang seines gesamten Wirkens, Leidens und Auferstehens!

Gleichwohl läßt sich absehen, daß Johannes keineswegs zufällig so massiv - immerhin siebenmal! - auf eine Erzählform zurückgegriffen hat, die *von Haus aus* von der Rahmengattung Evangelium *unabhängig* ist und für sich zu sprechen vermag. Dem Evangelisten dürfte gerade an dieser prinzipiellen erzählerischen Eigenständigkeit gelegen gewesen sein!

Das läßt sich schon daran erkennen, daß er trotz der tiefgreifenden Umgestaltung der Form die erzählerische Rundung beibehält - die johanneischen Wundergeschichten bieten praktisch (abgesehen von der Passionsgeschichte) die einzigen abgerundeten Szenen des Evangeliums! -, so daß die formale Selbständigkeit trotz aller Modifikationen erhalten

bleibt. Es kommt hier offensichtlich dasselbe Interesse an erzählerischer Eigenständigkeit zum Vorschein, das bereits bei der auffällig gezielten Auswahl der Form „Wundergeschichte“ aus dem Fundus der urchristlichen Überlieferung maßgeblich war.

Wie erklärt sich nun konkret das johanneische Interesse an diesen von Haus aus (und auch noch in der Tradition) selbständigen Einzelerzählungen? Man kann sich zumindest gut vorstellen, daß es für einen die Überlieferung derart souverän bearbeitenden Evangelisten wie Johannes von größter darstellerischer Bedeutung gewesen sein muß, mit den Wundertaten Jesu einen Erzählstoff zu haben, bei dem er *seine Erzählweise in weitgehender Freiheit gegenüber den Vorgaben der im wesentlichen ja bereits feststehenden Gesamterzählung* entfalten konnte.

c) Die johanneischen Wundergeschichten als *exemplarische* Jesuserzählungen

Diese Annahme wird von der intensiven johanneischen Bearbeitung der Jesus-Wundertraditionen selbst bestätigt. Tatsächlich wird nirgends sonst im Evangelium eine *Szene* so konsequent aus *kerygmatischem* Interesse gestaltet wie in den johanneischen Wundergeschichten.

Formal zeigt sich dies daran, daß hier die Form der Erzählung grundsätzlich nicht mehr ausreicht, das darstellerische Interesse des Evangelisten zu verwirklichen: die erzählerische Struktur der johanneischen Wundergeschichten weist eine kalkulierte Gebrochenheit auf, mittels derer erst die Sache eine adäquate sprachliche Gestalt gewinnt, nämlich so, daß Erzählung Zeugnis ist. Grundsätzlich gilt: Bringt die komplexe Erzählung „Evangelium“ in einer ganzen Folge von zusammenhängenden Szenen insgesamt den Vollzug von Gottes eschatologischem Heilswillen in Jesu Wirken, Leiden und Auferstehen zur Sprache, so konzentriert sich die Einzelerzählung „johanneische Wundergeschichte“ darstellerisch auf eine einzelne, festumrissene Szene während des Wirkens Jesu, in welcher der eschatologische Heilswille Gottes je konkretes Ereignis wurde.

Diese für die johanneischen Wundergeschichten charakteristische Konzentration der evangelischen Erzählweise auf eine einzelne Szene macht deutlich, daß es dem Evangelisten in der Tat um die *an sich eigenständige* Einzelerzählform „Wundergeschichte“ ging: als solche bot sie die Möglichkeit, eine einzelne, abgeschlossene Sequenz *rein* aus kerygmatischem Interesse und *ausschließlich* unter dem Gesichtspunkt des erzählerischen Zeugnisses zu gestalten. - Um so bemerkenswerter bleibt es, daß, indem der Evangelist diese Möglichkeit konsequent ergriff, die Erzählform „Wundergeschichte“ gerade ihre wesenhafte Eigenständigkeit verlor: die johanneischen Wundergeschichten lassen sich nicht aus ihrem jetzigen Kontext isolieren, sondern benötigen ihn nunmehr, um ihre Sache zur Sprache zu bringen! Die Wunder Jesu haben im Johannesevangelium einen bestimm-

ten Ort erhalten, und die Erzählform „johanneische Wundergeschichte“ spricht nicht mehr für sich, sondern ist eine „evangelische“ Form, eine Erzählform, welche *wesenhaft* der komplexen Erzählform „Evangelium“ zugeordnet ist.

Das Verhältnis von Jesu eschatologischem Wirken insgesamt (Bringen des „Lebens“, Gabe des „Brot“, „Licht“-Sein für die Menschen) und Jesu Wundertat (Totenaufweckung, Brotwunder, Blindenheilung) ist das von umfassendem Werk und exemplarischer Tat innerhalb dieses Wirkens. Das Verhältnis von Evangelium und Wundergeschichte - die zwei genuinen Erzählformen im Johannesevangelium, beide aus kerygmatischem Darstellungsinteresse unter der Maxime erzählerischen Zeugnisses gestaltet und insofern Ausdruck der selben Erzählweise - ist das von real selbständiger Gesamterzählung und formal selbständiger Einzelerzählung. Bezeichnen wir die komplexe Erzählform „Evangelium“ (und nur sie!) sachgemäß als „Jesuserzählung“ im prägnanten Sinn, so sind bei Johannes die Wundergeschichten *exemplarische Jesuserzählungen*. Denn gerade dies, daß sie *exemplarisch* von Jesus *erzählen*, zeichnet sie gegenüber allen anderen Darstellungsformen im Johannesevangelium aus.

d) Die johanneischen Wundergeschichten als *signifikante* Jesuserzählungen

Allerdings verwendete der Evangelist die Wundertraditionen über Jesus nicht nur, weil sie als *eigenständige Jesuserzählungen* ihm die Möglichkeit boten, in größtmöglicher gestalterischer Freiheit seinem kerygmatischen Interesse gemäß von Jesus zu erzählen und auf diese Weise exemplarische Jesuserzählungen zu gestalten. So gesehen wären auch noch andere Jesuserzählungen, wie die Aussendungsgeschichte oder die Verklärungsgeschichte, wenigstens in Frage gekommen. Tatsächlich verwendet Johannes die Wundererzählungen - und eben *nur* sie - auch und gerade aus sachlichem Interesse an ihrem besonderen *Erzählstoff* „Wundertat Jesu“.

G. Theißen hat gegen alle Versuche, den miraculösen Aspekt der Wundertat Jesu als ein wesentliches Interesse urchristlicher Wundergeschichten zu eliminieren oder zu relativieren, zu Recht betont: „Urchristliche Wundergeschichten zeugen von einer Offenbarung des Heiligen, von seiner Macht, das normale Weltgeschehen zu durchbrechen - von nichts anderem.“³¹ In der Tat verraten auch die johanneischen Wundergeschichten als erzählerische Zeugnisse ein genuines Interesse daran, daß

1. die zur Sprache zu bringende Sache *geschehen* ist (Theißen redet prägnant von einer „historischen“ Intention“ der urchristlichen Wundergeschichten³²),

³¹ THEISSEN, Wundergeschichten 287.

³² THEISSEN, Wundergeschichten 273.

2. die zur Sprache zu bringende Sache *mirakulöses* und damit auch *sichtbares* Geschehen war, und
3. dieses sichtbare Geschehen *über sich als geschichtliches Ereignis hinauswies* (und hinausweist) auf Gottes eschatologisches Wirken.³³

Indem Jesu Wundertaten „das normale Weltgeschehen“ immer wieder *sichtbar* durchbrachen, kam ihnen nach Johannes eine ganz bestimmte Rolle im Wirken Jesu zu: Sie waren *signifikantes* Ereigniswerden des eschatologischen Gotteswillens, welches seine Zeitgenossen unübersehbar mit Gottes Willen konfrontierte und zu einer radikalen Stellungnahme gegenüber Jesus, zu Glaube und Unglaube herausforderte. Die Wunder Jesu waren *sichtlich* äonenweit einzigartige Ereignisse (9,32), „Werke, welche niemand anders je getan hat“ (15,24a). Als solche *absolut eigentümliche* Taten Jesu waren sie für ihn als *eschatologischen* Gesandten signifikant. An den Wundertaten Jesu *konnte* nicht nur der Glaube, der rettet, entstehen, solcher Glaube hätte vielmehr in umfassendem Maße entstehen *müssen*. Dieses Wirkungspotential nach außen, die geradezu zwingende Möglichkeit, Glauben zu wecken, eignet den *mirakulösen* Taten Jesu als *signifikanten* Taten, und eben dies zeichnet sie gegenüber allen anderen Taten Jesu aus.

Daß der Evangelist seinem *kerygmatischen* Interesse folgend dort, wo er hinsichtlich Auswahl und Gestaltung des überlieferten Erzählstoffes am freiesten agieren konnte - eben bei den Einzelerzählungen - , sich ganz auf die Wundertaten Jesu konzentriert, hat insofern seinen Grund auch in der *Sache* der Wundergeschichten, dem Wunder Jesu als *sichtbarem*, eben so aber auch *über sich hinausweisendem* Geschehen. Denn indem er diese Taten Jesu erzählt, dem Leser gleichsam „vor Augen führt“, konfrontiert Johannes auch ihn mit jenen *signifikanten* Taten Jesu, die Glauben ermöglichen und sogar geradezu herausfordern. Dabei wirkt sich das *kerygmatische* Darstellungsinteresse des vierten Evangelisten nicht bloß dahingehend aus, *daß* Wundertaten Jesu erzählt werden, sondern auch, *wie* hier erzählt wird: Die Wundergeschichten stellen Jesus und sein Handeln ganz in den Mittelpunkt, andere Personen dienen allein der Profilierung seines *signifikanten* Wirkens; *eigentümliche* Erzählzüge lenken den Blick auf bedeutungsvolle Details, die über den *mirakulösen* Akt als solchen hinausweisen auf eine *eigentümliche* hintergründige Dimension; die kalkulierte Gebro-

³³ Auf diese *hinweisende* Funktion des Wunders hat Theißen zu Recht aufmerksam gemacht und diesbezüglich von einer „Offenbarung des Heiligen“ im Wunder gesprochen. Doch m.E. kennzeichnet dieser religionsphänomenologische Begriff die Sache nicht präzise genug, wie sie sich sowohl bei Johannes als auch bei den Synoptikern beschreiben findet, da er spezifische Aspekte der Wunder Jesu wie die eschatologisch-soteriologische Dimension außer acht läßt. Diese religionswissenschaftliche Anleihe Theißens ist umso erstaunlicher, als er selber mit Nachdruck auf die Neuartigkeit und Eigentümlichkeit der Verbindung von Wunder und Eschatologie bei Jesu Wundern hingewiesen hat, s. THEIßEN, Wundergeschichten 274-277.

chenheit der erzählerischen Struktur macht es dem Leser zudem unmöglich, bei der Wahrnehmung eines bloß erstaunlichen, aber vergangenen Ereignisses stehenzubleiben, und stößt ihn so auf die eigentümliche eschatologische Tiefendimension in Jesu Wirken überhaupt, wie es ihm durch die evangelische Erzählung insgesamt dargestellt wird.³⁴

Durch darstellerische Konzentration auf eine Wundertat als eine signifikante Tat Jesu gestaltet der Evangelist jeweils eine ihrerseits *signifikante Einzelerzählung*. Seine Wundergeschichten sind *formal* signifikant für die Erzählform „Evangelium“, insofern hier die evangelische Erzählweise am reinsten (und in ihrer Eigentümlichkeit jenseits von Bericht und Offenbarungsrede am deutlichsten) zur Geltung kommt, und sie sind *inhaltlich* signifikant für die Sache des Evangeliums, insofern hier Jesu Wirken als eschatologischer Heilsbringer in exemplarischer und zugleich unübersehbarer Weise vor Augen geführt wird. Im Rahmen der komplexen Erzählform „Evangelium“ resp. „Jesuserzählung“ sind die johanneischen Wundergeschichten jeweils *signifikante Jesuserzählungen*.

e) Die johanneischen Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“

Wird die Erzählform „Evangelium“ als „Jesuserzählung“ im prägnanten Sinne aufgefaßt, dann ist die johanneische Wundergeschichte als bestimmter Teil des johanneischen Evangeliums *exemplarische* und zugleich *signifikante Jesuserzählung*. Beide Attribute, die diese evangelische Erzählform gegenüber der Evangelienform abgrenzen und zu ihr in Beziehung setzen, sind in der Bezeichnung „beispielhafte Jesuserzählung“ aufgenommen.³⁵ Denn

³⁴ Verstärkt wird solche signifikante Erzählweise noch durch kommentierende Notizen wie 2,11 (Wunder als *σημεῖον* und als „Offenbarung“ der *δόξα* Jesu).

³⁵ Der Ausdruck „*beispielhafte* Jesuserzählung“ ist eine gewisse Verlegenheitslösung, insofern eine sich an Dibelius anlehrende Bezeichnung als „paradigmatische Jesuserzählung“ bzw. „(Jesus-)Paradigma“ das hier Gemeinte in gewissen grundlegenden Hinsichten (vgl. etwa DERS., FE 34f) am besten träfe. Allerdings ist die Dibelius'sche Terminologie teils zu unscharf, teils wieder zu speziell, um hier wirklich anwendbar zu sein. Da inzwischen die Ausdrücke „paradigmatisch“/„Paradigma“ durch Dibelius in bestimmter Weise geprägt sind, empfiehlt sich an dieser Stelle der Gebrauch des Adjektivs „beispielhaft“, um Mißverständnisse in Bezug auf die Sache zu vermeiden. - Der noch weitgehend neutrale Terminus „*Jesuserzählung*“ verdankt sich demgegenüber schlicht der Tatsache, daß hier in einer besonderen Weise *erzählt* wird, die ganz durch den besonderen Gegenstand dieser Erzählungen: *Jesus* bestimmt ist.

Der Ausdruck „beispielhafte Jesuserzählung“ soll allerdings nicht nur die Form der johanneischen Wundergeschichten als solche sachgemäß bezeichnen, sondern auch darauf aufmerksam machen, daß diese Wundergeschichten wesentlich Bestandteil einer Gesamtdarstellung „Johannesevangelium“ sind und daß ihre Form nur in Bezug auf die komplexe Erzählform „Jesuserzählung“ (als der eigentlich sachgemäßen Weise der *Erzählung* von

beispielhaft ist die erzählerische Form „johanneische Wundergeschichte“ als Jesuserzählung zum einen, insofern in ihr - der von Haus aus eigenständigen Jesuserzählung - die dem kerygmatischen Darstellungsinteresse entsprechende Maxime „erzählerisches Zeugnis“ *am konsequentesten verwirklicht* ist. Zum anderen ist sie beispielhafte Jesuserzählung, insofern sie die eigentümliche Sache der Jesuserzählung, den Vollzug des eschatologischen Heilswillens Gottes in Jesu Wirken, *ansprechend* zur Sprache bringt: mit den Mitteln anschaulicher Darstellung der Überwindung partikularer Not wird dem Leser als Leser in unübersehbarer Weise das Wirken Jesu als die Überwindung aller Not vor Augen geführt. Beispielhaft ist die Form johanneische Wundergeschichte als Jesuserzählung schließlich, insofern sie selbst nur *begrenzt* die Sache zur Sprache bringt: Wie das Beispiel auch *weist sie über sich hinaus auf ein Umfassenderes* - die komplexe Erzählform „Jesuserzählung“ und das in dieser zur Sprache Kommende -, und wie das Beispiel ist auch sie ihrerseits erst voll erfaßt, wenn sie von dem Umfassenderen her gesehen und von daher *als* (mehr oder weniger *treffendes*) *Beispiel für das Umfassendere* erkannt wird.

Exkurs: Zur Komposition der Wundergeschichten im Johannesevangelium

Wie sich gezeigt hat, sind Gegenstand und (kerygmatisches) Interesse des gesamten literarischen Werkes: *Jesu Weg zum Kreuz als Erfüllung des eschatologischen Heilswillens Gottes* (s. 19,30: τετέλεσται) darzustellen, bei der johanneischen Darstellung der *Wundertaten Jesu* keineswegs aus dem Blick geraten (wie Bultmann und Käsemann meinten³⁶).

Jesus) bestimmt werden kann. Für eine förmliche Definition dieser Form wäre daher eine umfassende Untersuchung der Evangelienform samt aller in ihr begegnenden Einzelformen erforderlich - was im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Vielmehr versteht sich diese Arbeit selbst als ein Beitrag auf dem Weg zu einem genaueren Verständnis der evangelischen Formen, zu einer Wahrnehmung der neutestamentlichen Literatur *als Literatur*, welche nicht von bewußten oder unbewußten historischen Interessen bestimmt ist und wo die Formkritik nicht durch unkontrollierten Einfluß *eigener* Formvorstellungen („Modellformen“) beeinträchtigt wird.

³⁶ Bultmann betont energisch, daß der Begriff σημεῖον bei Johannes „nicht der eindeutige der naiven Wundererzählung ist“ (BULTMANN, Komm. 78f), anders gesagt, daß nach Johannes die Wunder nicht als sichtbare Mirakel einen eindeutig positiven Sinn und eine eindeutig positive Funktion für den Glauben haben. Sie sind „zweideutig“, wer wie „die Menschen ... nur das äußere Wunder wahrgenommen“ hat, verfällt notwendig dem Mißverständnis (vgl. DERS., Komm. 161). Ja, das Wunder als Mirakel *darf* gar nicht positiv Glauben wecken können, weil dies das Skandalon des Kreuzes aufheben, das „Wort“ als Glaubensgrund überflüssig machen könnte und jedenfalls etwas anderes dabei herauskommen müßte als wirklicher *Glaube* (vgl. DERS., Komm. 539f). Offensichtlich hat bei Bultmann das Wunder Jesu etwas Illegitimes - es wird hin und wieder einmal „der Schwachheit des Menschen ... konzedierte“ (sic!), aber „im Grunde sollte es dessen nicht bedürfen“ (Komm. 539)! Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Bultmann, der dem Evangelisten eine der seinen ähnliche Worttheologie zuschreibt, in der die *Wunder Jesu* einzig (!) als „Symbole“ (Komm. 79 und passim) eine Berechtigung haben, die *Wundergeschichten*

Im Gegenteil wird hier jenes gerade festgehalten und beides eng miteinander verknüpft. Tatsächlich hat sich ergeben, daß die johanneischen Wundergeschichten nichts anderes sind als *auf eine bestimmte Szene konzentrierte* Darstellung dessen, was das Evangelium insgesamt in einer *bestimmten Abfolge von Szenen* darstellt: Jesu geschichtliches Wirken als endzeitlicher Heilsbringer; und daß sie folgerichtig *exemplarische und signifikante* Darstellungen seines irdischen Wirkens als Bringer von „Licht“ und „Leben“ sind! - Von daher wird nun auch die Komposition der Wundergeschichten im Johannesevangelium erst eigentlich verständlich: ihre *dominierende Stellung* im Rahmen der Darstellung von Jesu öffentlicher Wirksamkeit (Kapp. 2-12) als *die* Form der Einzelerzählung, vor allem aber auch die Folgerichtigkeit und Konsequenz, mit welcher der vierte Evangelist die Wunder Jesu von Anfang an (s. 2,4!) als *Etappen auf dem Weg zum Kreuz* darstellt. Es liegt für den Evangelisten in der Eigenart von Jesu Werk und Person begründet, daß er nicht irgendwelche, sondern ganz bestimmte Mirakel, eben - ihm eigentümliche - σημεῖα tat, und daß sein Weg als *solcher* Wundertäter - verkannt von den ihm notwendig entstehenden Gegnern wie von den allzu Begeisterten, unverstanden aber auch von seinen Jüngern - mit Notwendigkeit in die *Passion* führt. Es ist einer der bemerkenswerten Züge des vierten Evangeliums, daß hier der Wundertäter Jesus *als Wundertäter* am Kreuz endet.³⁷

Wundertat und Kreuzigung Jesu sind für den Evangelisten keine unvermittelbaren Daten eines unentwirrbaren menschlichen Lebens, in welchem Erfolg und Scheitern schicksalhaft wechseln, vielmehr sind sie in seiner Sicht von Jesu Wirken direkt aufeinander bezogen: geschichtlich verhalten sie sich zueinander wie Ursache und Wirkung (s. die vordergründige Dramatik der Darstellung), heilsgeschichtlich wie Beispiel und Sache (s. die hintergründige Dramatik der Darstellung). Deshalb ist auch das theologische Verhältnis von *Wundergeschichte und Evangelium* bei Johannes nicht das der *Antithese* (theologia gloriae versus theologia crucis), sondern das der *Entsprechung* - wie denn bei Johannes die im einzelnen Wunder aufscheinende δόξα Jesu ihren spezifischen Ort am *Kreuz* Jesu als *seinem* δοξασθῆναι hat.

wegen ihrer gegenläufigen Tendenz - sie wollen nun einmal ein konkretes geschichtliches, also auch mirakulöses Ereignis beschreiben - auf eine naive Tradition, die σημεῖα-Quelle, schiebt. - Anders kann Käsemann dem vierten Evangelisten ein positives Verhältnis zu den *Wundergeschichten* durchaus zugestehen (KÄSEMANN, Wille 51-53), um nun die Theologie des Johannesevangeliums insgesamt, u.a. eben wegen ihres positiven Verhältnisses zum Mirakel, kritisch zu beleuchten (Stichwort „naiver Doketismus“; z.B. DERS., Wille 158; vgl. dort auch 61f. 151f) und als eine theologia gloriae - häufig redet Käsemann auch von einer „Herrlichkeitschristologie“ - in Opposition zur theologia crucis zu setzen (a.a.O. 53 A. 59).

So sind sich diese beiden Exponenten der jüngeren Johannesexegese bei aller Verschiedenheit jedenfalls darin einig, daß Jesu Wundertat und Jesu Kreuz, daß Wundergeschichte und Evangelium einander wesensmäßig fremd sind.

³⁷ Dieser bemerkenswerte konzeptionelle Aspekt macht auch verständlich, warum Johannes die *Tempelreinigung* nicht an ihrem traditionellen Ort im Aufriß des Evangeliums und damit als Anlaß zur Passion belassen konnte: dies hätte seine Gesamtkonzeption beeinträchtigt, nach welcher sich der Konflikt eben an *Jesu σημεῖα ποιεῖν* entzündet und schließlich das *größte Wunder* (samt dessen öffentlicher Wirkung; vgl. 11,47f; 12,10f. 18f) den Todesbeschluß und damit die Passion veranlaßt!

3. Zur Funktion: *Instruktives* Erzählen von Jesus

Die johanneischen Wundergeschichten haben sich als grundlegend einheitlich geformte Abschnitte, als Repräsentanten einer eigentümlichen, neuen Form „beispielhafte Jesuserzählung“ erwiesen. Dabei zeigte sich, daß diese eigentümliche Form einem insgesamt im Johannesevangelium begegnenden eigentümlichen Verständnis der Wundertaten Jesu als „Zeichen“ entspricht: Jesu σημεῖα waren bestimmte, miraculöse Ereignisse der *Vergangenheit*, in denen sich jeweils der *eschatologische* Heilswille Gottes manifestierte; der geschichtliche Wundertäter war (und ist) der endzeitliche Heilbringer. Indem die johanneischen Wundergeschichten die *literarische Verwirklichung* eben dieses *theologischen Verständnisses der Wundertaten Jesu* sind, sind sie das Herzstück einer im Johannesevangelium verwirklichten σημεῖα-Konzeption.

Bei der Profilierung der Form der johanneischen Wundergeschichten war deutlich geworden, daß die Wundergeschichten genuiner Bestandteil des Johannesevangeliums und selber nur als solcher Bestandteil dieses literarischen Werkes verständlich sind: Die Form „beispielhafte Jesuserzählung“ hat ihren Sitz in der Gattung „Evangelien-schrift“ resp. „Jesuserzählung“ (und nur dort!), und die σημεῖα-Konzeption, deren Exponent diese Wundergeschichten sind, ist ein Aspekt der evangelischen Konzeption. Damit ist offensichtlich, daß die Wundergeschichten im Rahmen des Johannesevangeliums eine bestimmte Funktion haben. Nun ist zu erörtern, um *welche* Funktion es sich handelt.

3.1 Die „Jesuserzählung“ (Evangelien-schrift) als christliche Urliteratur

Die Form des Johannesevangeliums wurde bisher als *komplexe Erzählform* „Evangelium“ bestimmt, als eine aus kerygmatischem Interesse unter der Maxime des „erzählerischen Zeugnisses“ gestaltete Darstellung von Jesu Wirken, Leiden und Auferstehen als dem Vollzug des eschatologischen Heilswillens Gottes.³⁸ Und weil eben einerseits *Jesus* (im prägnant-christlichen Sinne) der spezifische und die Darstellungsform bestimmende, ja geradezu hervorbringende Inhalt ist, weil andererseits die Darstellungsform wesentlich *Erzählung* ist, wurde die komplexe Erzählform „Evangelium“ präzisierend als „Jesuserzählung“ bezeichnet.³⁹ Der Vergleich dieser erzäh-

³⁸ Vgl. oben S. 42 (spez. Anm. 116), 66 (mit Anm. 50), 257f und 266 Anm. 35 d. A. - S. jetzt auch Ashton: „A Gospel is a narrative of the public career of Jesus, his passion and death, told in order to affirm or confirm the faith of Christian believers in the Risen Lord.“ (ASHTON, Understanding 409; vgl. zur Evangelienform überhaupt ebd. 407-412).

³⁹ „Evangelium“ als Bezeichnung eines bestimmten *literarischen Genus* (Evangelien-schrift) hat sich, vom allgemeinen Sprachgebrauch herkommend, in der neutestamentli-

lerischen Gattung mit der überlieferten antiken Literatur und ihren Formen⁴⁰ hat bisher - neben stark divergierenden Thesen einzelner Forscher - nur *ein* weitgehend konsensfähiges Ergebnis gebracht: daß die „Jesuserzählung“ sich nicht aus einer der bekannten antiken Gattungen ableiten läßt und keiner von ihnen zuzuordnen ist, positiv ausgedrückt: daß sie eine eigenständige Literaturform ist.⁴¹ Handelt es sich aber um eine Literaturform, für die sich kein Vorgänger (und kein Nachfolger!) namhaft machen läßt, dann ist die Vermutung begründet, daß die literarische Gattung „Evangelium“ resp. „Jesuserzählung“ eine *aus genuin christlichen Motiven entstandene* Literatur, d.h. „*christliche Urliteratur*“ ist.

Den Begriff „christliche Urliteratur“ hat Franz Overbeck in seinem Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur“ von 1882 geprägt.⁴² In dieser Schrift grenzt Overbeck die „patristische Literatur“ als eine Literatur, welche sich der „Formen der bestehenden *profanen* Weltliteratur“ *zu bedienen* anfang, nach hinten von der „christlichen Urliteratur“ ab.⁴³ Die Schriften der christlichen Urliteratur nämlich *knüpfen* bloß an bestehende Formen *an* - und zwar ausschließlich an „Formen der *religiösen* Literatur früherer Zeiten“ -, während ihrer Entstehung und Formung selbst *genuin christliche Motive* zugrundelagen. Bestimmendes Merkmal dieser Urliteratur ist, daß sie „sich das Christentum sozusagen aus eigenen Mitteln schafft, sofern sie *ausschließlich auf dem Boden und den eigenen inneren Interessen der christlichen Gemeinde* vor ihrer Vermischung mit der

chen Forschung fest eingebürgert, obwohl „Evangelium“ ursprünglich die „gute Botschaft“, also den *Inhalt* der christlichen Predigt, bezeichnet (vgl. SCHNEEMELCHER, Einleitung 41f) und als *Formkategorie* nach wie vor ein recht unbestimmter Ausdruck ist, so daß er mit sehr unterschiedlicher Bestimmung verwendet werden kann. Insofern „Evangelium“ als Buchbezeichnung auf ein wesentliches Motiv der Schriftsteller, die eine Jesuserzählung verfaßten, aufmerksam macht und dabei an die Differenz und Beziehung von „Evangelium“ als durch Jesus in die Welt gekommene „frohe Botschaft“ (Mk 1,14f) bzw. als Heilsbotschaft *von* Jesus Christus (Paulus) einerseits und literarischem Werk andererseits erinnert, hat dieser Sprachgebrauch eine gewisse Berechtigung. Aber gerade weil „Evangelium“ von Haus aus *nicht* Bezeichnung einer literarischen Form ist, in dieser Hinsicht vielmehr recht farblos, unbestimmt und geeignet ist, das schrifttheologische Mißverständnis von „Evangelium“ als eines *Buches* (dagegen schon LUTHER, Kleiner Unterricht, WA 10 I,1 8-10) zu befestigen, verwende ich zur Bezeichnung der Form der Evangelienchriften den Begriff „Jesuserzählung“, der m. E. das grundlegende formale und das (für die Form maßgebliche) inhaltliche Charakteristikum dieser literarischen Werke zum Ausdruck bringt.

⁴⁰ Vgl. dazu den Überblick über die einschlägigen Bemühungen bei DORMEYER, EdF 263, 156-189.

⁴¹ So lautet denn auch Dormeyers Resümee am Ende seines Forschungsberichtes: „Allgemein wird heute die Erzählschrift Evangelium als eigenständige Gattung angesehen, in der Form und Inhalt sich wechselseitig interpretieren.“ (DORMEYER, EdF 263, 190).

⁴² F. OVERBECK, Die Anfänge der patristischen Literatur, Historische Zeitschrift Bd. 48 (1882) 417-472; separat veröffentlicht Darmstadt 1954 (hier zitiert). Die folgenden Zitate alle ebd. Seite 36.

⁴³ Sie umfaßt nach Overbeck die einzelnen neutestamentlichen Schriften (ausgenommen die echten Briefe, welche nicht Literatur, sondern Ersatz für persönliches Gespräch sind), den Kanon dieser Schriften, die Apostolischen Väter, Hegesipp und Papias' Exegeten, s. OVERBECK, Anfänge 30-35.

sie umgebenden Welt gewachsen ist.⁴⁴ - Wie auch immer es sich mit Overbecks *kulturgeschichtlicher* These im Blick auf die Anfänge und die Weiterentwicklung des Christentums verhält, zutreffend bleibt m. E. seine *formkritische* Beobachtung, daß die „christliche Urliteratur“ eine aus *genuin christlichen* („...vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt...“) Interessen und Motiven entstandene *Literatur* ist.⁴⁵

Dies gilt in besonderer und in besonders auffälliger Weise von der „Jesuserzählung“ resp. dem „Evangelium“, insofern es „überhaupt die einzige originelle Form ist, mit welcher das Christentum die Literatur bereichert hat“⁴⁶: die „Jesuserzählung“ ist offensichtlich eine Literatur jenseits der in der Antike bekannten Formen und aus anderen als den damals bekannten Darstellungsinteressen und -motiven heraus gestaltet.⁴⁷

⁴⁴ OVERBECK, Anfänge 36 (Hervorhebung C.W.); vgl. insgesamt 16-37. - Es dürfte deutlich sein, daß das Präfix „Ur-“ in „Urliteratur“, anders als z.B. bei „Urchristentum“, nicht eigentlich einen *chronologischen* Aspekt ausdrückt (als ginge es um den zeitlichen Anfang einer darauf folgenden „christlichen Literatur“ - einen solchen Zusammenhang bestreitet Overbeck gerade!), sondern einen *wesensmäßigen* Aspekt i. S. von „ursprünglich“: es handelt sich um eine Bezeichnung für „ursprünglich“ = *wesenhaft* christliche Literatur (s.a. VIELHAUER, Overbeck 248).

⁴⁵ Im Hintergrund von Overbecks Formkritik steht die Anschauung von der Unvereinbarkeit, ja Gegensätzlichkeit von Glauben und Wissen, von Christentum und Kultur (vgl. OVERBECK, Christlichkeit), die ihn zu der kulturgeschichtlichen These führt, daß nur das *älteste* Christentum in seiner radikal weltabgewandten Haltung (Eschatologie, Naherwartung) *reines* Christentum war und die (von daher per se unmöglich!) *Geschichte* des Christentums als unvermeidliche „Vermischung mit der sie umgebenden Welt“ seinen sukzessiven Niedergang bedeutete und auch tatsächlich herbeiführte. Historischer Beleg für jene Anschauung ist der von ihm erstmals und in aller Schärfe herausgestellte literaturgeschichtliche Bruch zwischen christlicher Urliteratur und patristischer Literatur. - Dibelius hat leider in seiner Formgeschichte das von Overbeck aufgewiesene Phänomen einer „christlichen Urliteratur“ völlig verzeichnet, wenn er das Wesentliche dieses Begriffs darin sieht, daß es sich „bei dem Schrifttum der ersten christlichen Jahrzehnte gar nicht um Literatur handelt, die vom Willen der Schriftsteller geschaffen wird, sondern um Gestaltungen, die aus Dasein und Betätigung literaturfremder Kreise mit Notwendigkeit hervorgehen.“ (DIBELIUS, FE 5). Tatsächlich hat Overbeck dieses Schrifttum und gerade die Evangelien als Literatur im eminenten Sinne angesehen und untersucht (s. z.B. OVERBECK, Studien 292-343, bes. 325ff) - aber eben als aus *genuin christlichen* Motiven („...vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt...“) entstandene Literatur, als „christliche Urliteratur“. (Dazu, wie Overbeck das Zurücktreten, ja die Verborgenheit des schriftstellerischen Ichs versteht - nämlich gerade als Ausdruck dieses besonderen schriftstellerischen Willens, als Charakteristikum dieser *Ur-Literatur* -, s.a. GÜTTGEMANNS, Offene Fragen 115-118.) - Overbecks scharfsinnige und äußerst instruktive Beobachtungen zur urchristlichen Literatur als „christlicher Urliteratur“ sind in der neutestamentlichen Exegese, von einzelnen Ausnahmen abgesehen (Vielhauer, Güttgemanns), noch längst nicht in dem Maße aufgegriffen, geschweige denn fruchtbar gemacht worden, wie es angesichts der Bedeutung seiner Thesen für das Verständnis dieser Literatur (und auch „für die Erfassung des Phänomens des Urchristentums“, wie VIELHAUER, Overbeck 227, zu Recht anmerkt) geboten erscheint.

⁴⁶ OVERBECK, Anfänge 36.

⁴⁷ Ähnlich sieht Bultmann die Evangelien als aus *genuin christlichen* Interessen entstandene Schriftwerke an: „Ihr bestimmter, durch Mk geschaffener Charakter aber läßt sich nur verstehen aus dem *Charakter des christlichen Kerygmas*“ (BULTMANN, GST 396); ein Vergleich mit antiken Literaturformen lasse „nur die Eigenart des Evangeliums um so deutlicher hervortreten“ (a.a.O. 399), es sei „*eine original christliche Schöpfung*“ (a.a.O. 399f). Ist dies auch schon lange opinio communis der neutestamentlichen Exegese, so ist

Daß das Johannesevangelium in diesem Sinne christliche Urliteratur ist, zeigt das hinter ihm stehende eigentümliche „*kerygmatische Darstellungsin-teresse*“, welches jedenfalls so, wie es hier und in den anderen kanonischen Evangelien verwirklicht wurde, ein spezifisches Interesse des *christlichen Glaubens* ist. Denn für diese Evangelien und damit für die in ihnen realisierte Form „Jesuserzählung“ ist der eigentümliche Bezug des christlichen Glaubens auf eine bestimmte geschichtliche Person als des von Gott gesandten eschatologischen Heilsbringers konstitutiv; aus eben diesem eigentümlichen Geschichtsbezug des christlichen Glaubens resultiert nämlich nicht nur der eigentümliche *Inhalt* dieser Erzählform, sondern ebenso auch deren eigentümliche *gestalterische Maxime* „*erzählerisches Zeugnis*“.

3.2 Die Schlüsselfunktion der johanneischen Wundergeschichten als *instruktive* Jesuserzählungen

So neu und so eigentümlich wie der darzustellende Gegenstand „Jesus von Nazareth als eschatologischer Heilbringer“ war auch die Darstellungsform selbst. Damit das kerygmatische Interesse – also das genuine Interesse des neu entstandenen christlichen Glaubens, Jesus zur Sprache zu bringen – auch im Medium der Schriftlichkeit zur Geltung kommen konnte, mußte allererst die eigentümliche Literaturform „Jesuserzählung“ entwickelt bzw. erfunden werden. An diesem Prozeß der Entstehung von christlicher Urliteratur hat offensichtlich auch Johannes teil, insofern er nicht bloß die bereits von Markus geschaffene Literaturform übernimmt, sondern sie durch konsequentere Ausnutzung literarischer Möglichkeiten weiterentwickelt.

Formal äußert sich diese Weiterentwicklung der Jesuserzählung durch Johannes einmal in der größeren darstellerischen Geschlossenheit seines Entwurfs gegenüber seinen Vorgängern Mk, Mt und Lk, zum anderen in der verstärkten Stilisierung der einzelnen Szenen⁴⁸, wie gerade auch bei den Wundergeschichten zu beobachten war. Ein Novum ist die

umso erstaunlicher, daß diese Einsicht nicht auch in der Breite dazu führte, die Evangelien oder Teile von ihnen als Ur-Literatur und d. h.: unter spezifisch *literarischen* Aspekten zu untersuchen!

⁴⁸ Nicht zufällig wird von einem „johanneischen Symbolismus“ (z. B. SCHNACKENBURG, Komm. passim) bzw. der „Symbolik“ der johanneischen Diktion (BULTMANN, Komm. passim) gesprochen. Allerdings handelt es sich dabei oft nur um eine fortgeschrittene Weise *kerygmatischer Stilisierung*, welche dem Interesse und Anspruch der Darstellung keineswegs Abbruch tut, *Wirkliches* darzustellen (gegen BULTMANN, der die „Symbolik“ gegen den Realismus der Darstellung ausspielt, s. z.B. zu 2,1-11 Komm. 79.83 sowie seine Erwägung Komm. 83 A. 4: „Die Frage, ob der Ev(an)g(e)list das Wunder für ein wirklich [!] historisches [!] Ereignis gehalten habe, scheint mir nicht so selbstverständlich bejaht werden zu dürfen, wie gewöhnlich geschieht; doch mag sie dahingestellt [!] bleiben.“ Weder ist für den Evangelisten *das Historische* Maßstab der von ihm zur Spra-

ausführliche Jüngerbelehrung in den sogenannten „Abschiedsreden“. Die große inhaltliche Weiterentwicklung ist am deutlichsten an der Christologie des Johannes ablesbar: Jesus *ist* der λόγος, und zwar der οὐκ geworden; dem entsprechen die Inhalte der Predigt Jesu: er verkündigt nicht mehr die kommende Königsherrschaft, sondern *sich selbst* - sein Auftreten *ist* das zentrale eschatologische Ereignis (und nicht nur dessen Ankündigung), die unumgängliche Entscheidung ihm gegenüber *ist* unmittelbar die χρίσις (die sich nicht erst in der Zukunft ereignet)! All dies wirkt sich wieder in tiefgreifender Weise auf die Darstellung aus: Jesu Person und Werk wird dem Leser gleich zu Beginn in einem eigenen Abschnitt (dem Prolog) vorgestellt, Gleichnisse des synoptischen Typs (Basilieia-Gleichnisse!) fehlen bei Johannes ganz, dafür finden sich neu bei ihm ausführliche Offenbarungsreden sowie ausgeprägte theologische Gedanken und Argumentationen im Munde Jesu und seiner Gegner.

Alle diese Weiterentwicklungen dienen allerdings der grundlegenden Intention der christlichen Urliteratur „Jesuserzählung“, das irdische Wirken Jesu gemäß der Anschauung des Glaubens als eschatologisches Heilsereignis darzustellen und damit Jesus als Christus zu bezeugen. Wenn Johannes auch diese Literaturform kaum selbst hervorgebracht hat, sondern ihm offensichtlich die (vermutlich von Markus entwickelte) Gattung bereits vorgegeben war, so hat er doch eine eigenständige Variante derselben geschaffen. Er ist, wie schon die Selbständigkeit seiner Stoffauswahl, seines Aufrisses, seiner formalen Modifikationen belegen, produktiv an der Entstehung christlicher Urliteratur beteiligt.

Auf dem Hintergrund nun, daß Johannes mit seiner Jesuserzählung *christliche Urliteratur* hervorbringt, werden Form und Funktion seiner Wundergeschichten als *beispielhafte Jesuserzählung* erst recht verständlich, weil als in seiner Art *notwendiger Bestandteil* dieser Jesuserzählung erkennbar. Denn die neue, aus der neuen „Sache“ sich ergebende Ur-Literatur mußte ja nicht nur einen einzigartigen Inhalt gestalten, sondern zugleich auch dem Leser einen Zugang zu dieser neuartigen Literatur bahnen. So mußte an mindestens *einer* Stelle für den Leser die Möglichkeit bestehen, mit seinen bisherigen Leseerfahrungen und -erwartungen in diese Urliteratur hineinzufinden, sie von da aus als absichtsvolle und konsequente sprachliche Gestaltung zu entdecken und so auch zu der von *dieser* Gestaltung zur Sprache gebrachten Sache selbst vorzudringen. Auch wenn es eine *einzigartige* Sache darzustellen gilt, so käme doch eine *rein esoterische*, nach außen hin unverständliche Darstellungsform für das *kerygmatische* Darstellungsinteresse des christlichen Glaubens nicht in Frage. Kurz: Man kann erwarten, daß christliche Urliteratur wie die johanneische Jesuserzählung Schlüsselpassagen (oder doch mindestens eine Schlüsselstelle) enthält,

che zu bringenden Wirklichkeit - dem Ereigniswerden des Eschaton in Jesu οἰκτιρῶν -, noch kann es für ihn dahingestellt bleiben, ob er *Wirkliches* zur Sprache bringt! Noch mißlicher ist daher natürlich die „konservative“ Meinung, der Evangelist habe die οἰκτιρῶν Jesu für Wirkliches *i. S. eines Historischen* gehalten.).

an welchen der Leser *als Leser* in diese neuartige Literatur hineinfinden und ihre Sache erfassen kann. Eben diese Schlüsselfunktion besitzen offensichtlich die johanneischen Wundergeschichten als *beispielhafte Jesuserzählungen!*

Immer wieder ist das Johannesevangelium als ein spröder, in sich verschlossener Text empfunden worden.⁴⁹ Aber es ist die Frage, wieviel von dem, was gemeinhin auf den „esoterischen Charakter“ der johanneischen Darstellung oder auf eine „johanneische Sondersprache“ zurückgeführt wird, in Wirklichkeit auf das Konto der eigenartigen Literaturform „Jesuserzählung“ gehört und also mit der Eigenart ihres Inhaltes zusammenhängt. Daß z.B. erzählerische Inkongruenzen und doppelsinnige Züge gerade dazu eingesetzt werden, um dem Leser eine allerdings neuartige Sache *verständlich* zu machen, hat jedenfalls die Analyse der johanneischen Wundergeschichten immer wieder gezeigt.⁵⁰ Wenn das Johannesevangelium keine leichte Lektüre ist, liegt dies weniger an einzelnen Ausdrücken als vielmehr an der ganzen ungewöhnlichen Darstellungsweise, weniger an dem zeitlichen Abstand zur Entstehungszeit dieses literarischen Werkes als vielmehr an der inneren Distanz des Lesers zu *dieser* Form.⁵¹ Ist aber die Eigentümlichkeit der Darstellungsform vor allem begründet in dem in ihr zur Darstellung kommenden eigentümlichen, ja einzigartigen *Inhalt*, dann wird man dem Johannesevangelium einen absichtlich esoterischen Charakter nicht mehr unterstellen wollen. Im Gegenteil, die Wundergeschichten (samt den kommentierenden Hinweisen auf sie und auf Jesu Wundertun!) beweisen das intensive Bemühen des Autors, den einzigartigen Sachverhalt des Wirkens Jesu als des eschatologischen Heilsbringers gerade nicht esoterisch zu verschlüsseln, sondern so zur Sprache zu bringen, daß auch der außenstehende Leser mit diesem analogielosen Sachverhalt konfrontiert wird und so ihn wahrnehmen kann.

Die johanneischen Wundergeschichten rekurren mit ihrer *erzählerischen Struktur* auf eine allgemein bekannte und geläufige Darstellungsform; sie wecken beim Leser bestimmte Erwartungen in Bezug auf Form und Inhalt und ermöglichen ihm mit dem Einstieg in diese einzelnen Jesuserzählungen auch den Einstieg in diese neuartige Literatur christlichen Interesses, die Jesuserzählung. Indem nämlich die Wundergeschichten immer

⁴⁹ Repräsentativ die Äußerung Meeks: „Was uns zu schaffen macht, ist die Selbstbezogenheit des ganzen Evangeliums, das geschlossene System von Metaphern ... Der Leser kann keinen Teil des vierten Evangeliums verstehen, ehe er nicht das ganze begreift.“ (MEEKS, Funktion 278).

⁵⁰ In ähnlicher Weise sind die eklatanten Mißverständnisse und die Redundanzen, d. h. die zahlreichen Wiederholungen von Worten bzw. Ausdrücken mit jeweils leichter Variation, auf das Verstehen des Lesers hin angelegt. Während dies für die bereits sprichwörtlichen „johanneischen Mißverständnisse“ keiner weiteren Erläuterung bedarf, vgl. hinsichtlich der Redundanzen die erhellenden Bemerkungen von MEEKS, Funktion 251.

⁵¹ Bereits der als Leser an der antiken Literatur geschulte Zeitgenosse des vierten Evangelisten dürfte mit dessen literarischem Werk eben wegen seiner formalen Eigentümlichkeit als christliche Urliteratur große Schwierigkeiten gehabt haben. E. Norden stellt in seinem Vergleich der entstehenden christlichen Literatur mit der antiken fest, daß in bezeichnendem Gegensatz zur urchristlichen Literatur „in der ganzen antiken Literatur (abgesehen von einzelnen fachwissenschaftlichen Schriften) kein stilistisches *ἄτεχνον*“ begegne (NORDEN, Kunstprosa I 457). Hinsichtlich der hervorstechendsten Form der urchristlichen Literatur urteilt er: „die Evangelien mußten auf das formale Gefühl eines antiken Lesers ... verletzend wirken“ (a.a.O. 458)!

wieder an bestimmten Stellen die Erwartungen des Lesers eklatant enttäuschen (s. die *Gebrochenheit der erzählerischen Struktur*), fordern sie ein gesteigertes Engagement des Lesers heraus, insofern er als Leser grundsätzlich von der Vorstellung einer absichtsvollen und konsequenten Darstellungsform geleitet wird und deshalb an „unpassenden“ Stellen genötigt ist, nach den Zusammenhängen zu suchen, welche das *erzählerisch* Unpassende als *gesamtdarstellerisch* passend verstehbar machen. Auf diesem Wege stößt der Leser unweigerlich auf die grundsätzlich eschatologische und damit auch auf die soteriologische Dimension von Jesu Wirken, welche in den Reden Jesu (Offenbarungsreden; Ich-bin-Worte mit direkten Bezügen zu den ομηεία!), in Kommentaren des Evangelisten (Prolog!) und in Äußerungen anderer (Täuferzeugnis!) auch direkt zur Sprache kommt. Denn erst unter dem Gesichtspunkt, daß Jesus der endzeitliche Heilbringer Gottes ist, werden die johanneischen Wundererzählungen mit ihrer „unmöglichen“ Gebrochenheit als absichtsvolle und *konsequente* Darstellungsform erkennbar sowie deren zahllose hintergründigen Details verständlich. Damit aber hat der Leser auch den entscheidenden Gesichtspunkt entdeckt, unter dem der Aufbau des gesamten Werkes wie auch zahlreiche darstellerische Eigentümlichkeiten verständlich werden, also den Gesichtspunkt, unter dem sich ihm die neuartige Literaturform „Jesuserzählung“ erschließt.

Demnach hat Johannes mit seinen Wundergeschichten solche Passagen innerhalb seiner Jesuserzählung geschaffen, welche dem Leser *als Leser* die Möglichkeit bieten, in dieses Exemplar christlicher Urliteratur „Johannesevangelium“ hineinzufinden und so Jesus als dem zu *allen* Menschen gesandten endzeitlichen Heilbringer zu begegnen.

Beispielhafte Jesuserzählung ist die „johanneische Wundergeschichte“ also tatsächlich sowohl hinsichtlich des *Inhaltes* - exemplarische und signifikante Taten Jesu als des eschatologischen Heilsbringers -, als auch hinsichtlich der *Form* - exemplarische und signifikante Weise der Jesuserzählung -, als auch hinsichtlich ihrer *Funktion*: wie ein kurzes treffendes Beispiel instruktiv ist im Blick auf ein neuartiges komplexes Ganzes, so ist auch die „johanneische Wundergeschichte“ *instruktiv* im Blick auf die neuartige Literaturform „Jesuserzählung“, und zwar nicht nur bezüglich ihres Inhaltes (Jesus als eschatologischer Heilbringer, s. o.), sondern eben auch und gerade bezüglich ihrer Form. Denn wie das instruktive Beispiel auf ein noch unbekanntes komplexes Ganzes allererst *aufmerksam macht*, so weist die einzelne Jesuserzählung „johanneische Wundergeschichte“ - durch auffällige thematische Anspielungen, vor allem aber durch die Aufmerksamkeit erregenden *erzählerischen Inkongruenzen* - jeweils über sich hinaus auf die komplexe Jesuserzählung „Johannesevangelium“ (als dem darstellerischen Zusammenhang, in welchem diese Einzelerzählungen als gleichwohl *konsequente* Darstellungsformen erkennbar werden). Und wie das instruktive

Beispiel das komplexe Ganze in Konzentration auf *einen* seiner Aspekte *faßlich* zum Ausdruck bringt, so macht die überschaubare, auf eine Szene konzentrierte Jesuserzählung „johanneische Wundergeschichte“ dem Leser jeweils *einen* Aspekt von Jesu Werk und Person *anschaulich* als „Leben“, als „Licht der Welt“, eben: als eschatologischen Heilbringer. Dabei „instruiert“ die Wundergeschichte als „beispielhafte *Jesuserzählung*“ den Leser als Rezipienten literarischer Form, eben: *als Leser*, insofern sie jeweils das eigentümliche, jenseits des Bekannten liegende Prinzip der Form „Jesuserzählung“: aus kerygmatischem Darstellungsinteresse gebildetes erzählerisches Zeugnis, *beispielhaft* repräsentiert. Ja, sie *konfrontiert* den Leser geradezu mit diesem eigentümlichen Formprinzip, insofern sie eine *zunächst inkongruente* Einzelerzählung darstellt, die überhaupt erst im Kontext der literarischen Gattung „Jesuserzählung“ und im Horizont *ihres* spezifischen Formprinzips als *tatsächlich kongruente* Erzählform sichtbar wird.

Fazit: Im vierten Evangelium haben die Wundergeschichten eine ganz bestimmte formale Ausprägung erfahren und damit auch eine ganz bestimmte Funktion im Gesamttext erhalten. Dabei wird beides besonders einleuchtend auf dem Hintergrund des literaturgeschichtlichen Sachverhaltes, daß das Johannesevangelium eine neuartige Form von Literatur ist - weder Repräsentant einer der bereits bekannten antiken Literaturformen noch aus diesen ableitbar, sondern Verwirklichung der aus genuin christlichen Interessen heraus gestaltete Form „Evangelium“ oder besser „Jesuserzählung“ und also selbst *christliche Urliteratur*. Als der Form nach einzelne *beispielhafte* Jesuserzählungen sind die johanneischen Wundergeschichten *instruktiv*, sowohl im Blick auf den genuin christlichen *Inhalt* des Gesamttextes wie im Blick auf seine neuartige, aus genuin christlichen Interessen gestaltete *Form*. Ihre Funktion ist es, als beispielhafte Jesuserzählung dem Leser mittels der bekannten, ihm grundsätzlich zugänglichen Form der Einzelerzählung den neuartigen, in der Gesamterzählung zur Sprache gebrachten Inhalt „Jesus als eschatologischer Heilbringer“ aspekthaft zu erhellen und ihn so auch in die neuartige Literaturform „Jesuserzählung“ - nämlich in ihre Weise des *kerygmatischen* Erzählens - einzuführen. Unter dem Gesichtspunkt, daß sie in das Johannesevangelium als eine neuartige Form von Literatur einführen - also hinsichtlich des Aktes des Lesens -, kommt ihnen eine *didaktische Schlüsselfunktion* zu. Unter dem Gesichtspunkt, daß sie den durch das Johannesevangelium insgesamt zur Sprache gebrachten Inhalt aspekthaft erhellen - also hinsichtlich des Aktes der Ent-Deckung von Jesu Wirken als Ereigniswerden der Liebe Gottes -, kommt ihnen eine *heuristische Schlüsselfunktion* zu. Beides kennzeichnet die johanneischen Wundergeschichten als *beispielhafte* und dadurch auch *instruktive Jesuserzählungen*

- und damit als *genuine Bestandteile des Johannesevangeliums als einer* eben aus kerygmatischem Interesse gestalteten „*Jesuserzählung*“.

Exkurs: Zum Verhältnis von Wundergeschichte und Evangelienschrift bei Johannes

Wundergeschichte und Evangelienschrift sind bei Johannes nach den bisherigen Ergebnissen engstens aufeinander bezogen. Der vierte Evangelist formt die von Haus aus selbständige Einzelerzählform „Wundergeschichte“ um zu einer je bestimmten Passage seiner Jesuserzählung, und nimmt ihr damit ihre wesenhafte Selbständigkeit als Form; die johanneischen Wundergeschichten sind als beispielhafte Jesuserzählungen auf den Kontext des Johannesevangeliums angewiesen, um ihre eigentümliche Sache zur Sprache zu bringen. Andererseits ist die komplexe Jesuserzählung „Johannesevangelium“ als Urliteratur darauf angewiesen, je und je *instruktiv* von Jesus zu erzählen, damit der Leser einen Zugang zu *dieser* Literatur findet. Die johanneischen Wundergeschichten sind also als einzelne beispielhafte und somit auch instruktive Jesuserzählungen nicht nur genuiner, sondern auch gesamtdarstellerisch *notwendiger* Bestandteil der Jesuserzählung „Johannesevangelium“, wenn anders wirklich *kerygmatisches* Darstellungsinteresse diese originelle Literatur hervorgetrieben hat.

Daß die johanneische Wundergeschichte *instruktive* Jesuserzählung ist, macht zugleich die spezifische Grenze ihrer darstellerischen Möglichkeiten aus: indem sie auf eine Szene konzentriert exemplarisch und signifikant von Jesus erzählt, bringt sie eben nur jeweils *einen Aspekt* von Jesu Wirken als eschatologischem Heilbringer zur Sprache, der durch andere Aspekte ergänzt und vor allem in das *Ganze* seines Wirkens eingebettet sein muß. Denn wenn von Jesus erzählt werden soll, und zwar so, daß er als der eschatologische Heilbringer zur Sprache kommt, dann muß von seinem öffentlichen Wirken, von seiner dadurch ausgelösten Passion und seiner Auferstehung erzählt werden. Deshalb ist nur die *komplexe Evangelienform* im eigentlichen Sinne „Jesuserzählung“; was der Glaube *im einzelnen* von Jesus erzählt, wird er stets als *Teil* von Jesu Gesamtwerk erzählen. Eben diesen Grundsatz des Von-Jesus-Erzählens hat Johannes in besonders radikaler Weise umgesetzt, indem er der Einzelerzählform „Wundergeschichte“ ihre darstellerische Eigenständigkeit nahm und *über ihren Stoff* (z.B. Sabbatkonflikt, Brotwunder, Blindenheilung, Totenaufweckung) *in seine Jesuserzählung integrierte* (als konkret-anschauliche Gestalt seines Wirkens als „Sohn Gottes“, als „Brot des Lebens“, als „Licht der Welt“, als „Leben“), wobei er sie auch im Detail zu einzelnen Beispielen ausformte, anhand derer der Leser in diese Variante der neuartigen Literaturform „Jesuserzählung“ hineinfinden kann. - Somit hat die johanneische Wundergeschichte als *beispielhafte* Jesuserzählung eine bestimmte, damit aber auch *begrenzte* Funktion im Rahmen der johanneischen Jesuserzählung als christlicher Urliteratur. Wie das instruktive Beispiel immer nur Beispiel für etwas Umfassenderes ist und dieses nicht vollständig bezeichnen kann, so ist und bleibt auch die beispielhafte Jesuserzählung für sich stets unvollständiger Ausdruck der Sache, welche *literarisch* allein in der Form der Jesuserzählung auszudrücken ist. Die „Jesuserzählung“ ist allein diejenige literarische Form, welche das Wirken Jesu als Ereignis der Liebe Gottes *erzählerisch* - d.h. *als Ereignis* - zur Sprache bringt. Daß Johannes dies tut, indem er seine Jesuserzählung mit regelrecht „*beispielhaften* Jesuserzählungen“ aufbaut, scheint mir Indiz für eine konsequente Fortentwicklung der Form „Jesuserzählung“ als einer *literarischen* Form zu sein. So erscheinen die johanneischen Wunder-

geschichten als Ausdruck des Bemühens, das Evangelium *konsequent im Medium der Schriftlichkeit* und *ausschließlich* mit ihren Mitteln zu verkündigen - eben *literarisches* Evangelium zu schaffen, Evangelium *für Leser*.

E. Die johanneischen Wundergeschichten als Semeia für den Leser

1. Der auffällige Sprachgebrauch von σημεῖον in 20,30f

1.1 Der Befund: σημεῖα als „getane Zeichen“ (Jesu) und als „geschriebene Zeichen“ (des Evangelisten)

Der vierte Evangelist versteht Jesu Wundertaten als exemplarische und signifikante Taten Jesu, als jeweilige geschichtliche Manifestationen des durch Jesu gesamtes irdisches Werk gebrachten eschatologischen Heils. Das spezifisch johanneische *Verständnis* von Jesu Wundertun spiegelt sich in der spezifisch johanneischen *Bezeichnung* der Wundertaten Jesu als σημεῖα, als „Zeichen“ (vgl. δύναμις und τέρας in den synoptischen Evangelien). Σημεῖον als Bezeichnung für Jesu Wundertat ist ein prägnanter johanneischer Begriff wie z.B. auch δόξα, κόσμος, ζωή.¹

Tatsächlich stoßen wir im Johannesevangelium nicht nur auf ein bestimmtes, reflektiertes *Verständnis* von Jesu Wundertaten (wie es aus Äußerungen Jesu oder seiner Zeitgenossen, v.a. auch aus kommentierenden Bemerkungen des Evangelisten hervorgeht), sondern auch auf eine bestimmte, von diesem Verständnis durch und durch geprägte *Darstellungsform*: in den johanneischen Wundergeschichten hat das johanneische Verständnis von Jesu Wundertat als σημεῖον sprachliche Gestalt gewonnen und in dieser seiner literarischen Verwirklichung einen dauerhaften sprachlichen Ausdruck erreicht. Insofern in den johanneischen Wundergeschichten das spezifisch johanneische Verständnis von Jesu Wundertaten als „Zeichen“ literarisch realisiert ist, haben wir von einer johanneischen σημεῖα-Konzeption geredet, deren Herzstück die Wundergeschichten sind, welche Jesu σημεῖα ποιεῖν so darstellen, daß anschaulich wird, wer *Jesus* ist und was er tut.

Auf dem Hintergrund dieses spezifischen, reflektierten Verständnisses, dessen Bestimmtheit gerade auch die ihm korrespondierenden literarischen Gestaltungen „johanneische Wundergeschichten“ dokumentieren, ist der bereits eingangs konstatierte Sprachgebrauch in der Schlußnotiz 20,30f umso bemerkenswerter. In dieser Schlußnotiz, d.h. an exponierter Stelle, wendet Johannes den prägnanten Ausdruck σημεῖον nicht allein auf Jesu Wundertun an (20,30a), sondern - indirekt, aber syntaktisch eindeutig - *auch auf seine*

¹ Vgl. oben Teil B 1.1 dieser Arbeit.

*literarische Darstellung des Wundertuns Jesu, d.h. auf seine Wundergeschichten*²:

Zwar *hat* Jesus noch viele andere σημεῖα *getan* (ἐποίησεν)
 vor seinen Jüngern,
 welche (sc. σημεῖα!) nicht geschrieben sind (οὐ γεγραμμένα)
 in diesem Buch,
 diese aber *sind geschrieben worden* (ταῦτα [sc. σημεῖα!] γέγραπται),
 damit ihr Glauben faßt, daß Jesus der Christus, der Sohn
 Gottes ist,
 und damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen. (20,30f)

In dieser gewichtigen Schlußnotiz wird nicht nur der Zweck der „in diesem Buch“ vorliegenden Wundergeschichten im Blick auf den Leser angegeben („damit ihr Glauben faßt...“, und damit ihr glaubend Leben habt...“), sondern auch die solcherart zweckbestimmten *Wundergeschichten* in Beziehung gesetzt zu *Jesu Wundertun*. Offensichtlich wird beides, geschichtliche Tat Jesu und literarische (!) Tat des Evangelisten, hier nicht nur unter den Gesichtspunkten

- der Differenz der Täter (Jesus - der Autor),
- der zeitlichen Differenz (s. die Zeitformen der entsprechenden Verben: der *Aorist* ἐποίησεν bei Jesu Taten kennzeichnet diese als abgeschlossene und vollständig [d.h. nach Vollzug und bewirktem Resultat] der *Vergangenheit* angehörende Handlungen - die *Perfekta* γεγραμμένα und γέγραπται bei des Evangelisten Taten kennzeichnen diese als in der Vergangenheit vollzogene Handlungen, die in ihrem Resultat *in der Gegenwart andauern*),
- der qualitativen Differenz (geschichtliches Phänomen des σημεῖον, das *getan* wurde [ποίησιν] - literarisches Phänomen des σημεῖον, das *geschrieben* ist [γράφειν]) und
- der quantitativen Differenz („viele andere“ - „diese [sc. relativ wenigen]“)

klar und deutlich unterschieden, sondern auch

1. syntaktisch koordiniert durch die Konstruktion μέν - δέ,³

² Vgl. oben Teil B 1.4 dieser Arbeit.

³ Vgl. BAUER, Wb s.v. μέν l.a.α. - Die Konjunktion οὖν bleibt im Zusammenhang der den Satz 20,30f strukturierenden Korrelation μέν - δέ (s. B/D § 447,2a), für deren Vorliegen an dieser Stelle auch die inhaltliche Korrespondenz der voranstehenden (Pro-)Nomina („viele andere Zeichen zwar...“, diese [sc. Zeichen] aber...) spricht, von untergeordneter Bedeutung (anders B/D §451,1: konsekutives οὖν werde u.a. auch in J20,30 durch μέν hervorgehoben); BAUER, a.a.O. übersetzt beispielsweise: „nun zwar..., aber...“.

2. syntaktisch und semantisch koordiniert durch die je auf das Nomen σημεία (20a) rückbezogenen Pronomina in 20b (Relativum ἃ) und 21a (Demonstrativum ταῦτα).⁴

Insofern diese Pronomina eindeutig bestimmte *literarische* Gebilde vertreten - eben die „in diesem Buch“ (!) „nicht geschriebenen“ (!) bzw. die „geschriebenen“ (!) „Zeichen“, d.h. die *Wundergeschichten des Johannes-evangeliums* -, werden „Zeichen“-Tat Jesu (σημείον) und deren Darstellung durch den Evangelisten über das für jede Literatur kennzeichnende Wechselverhältnis von Inhalt und Form hinaus *qualitativ* in eins gesehen: auch die Wundergeschichten *sind* „Zeichen“, sie sind σημεία γεγραμμένα!

Dieser pointierte Sprachgebrauch und diese provozierende Verhältnisbestimmung von Wundertat Jesu und Wunderdarstellung des Evangelisten an gewichtiger Stelle gewinnen auf dem Hintergrund der johanneischen „Zeichen“-Konzeption einen präzisen und evidenten Sinn. Denn wie sich bereits zeigte, beruht die johanneische „Zeichen“-Konzeption nicht nur auf einem bestimmten Verständnis von Jesu Wunderwirken, sondern v.a. auch auf einem bestimmten Verständnis dieses Verständnisses (Stichwort: Ankunft des „Geistes der Wahrheit“), welche - wie nun zu zeigen sein wird - den pointierten Sprachgebrauch in 20,30f und damit die Aussage „die Wundergeschichten dieser Jesuserzählung sind ebenso wie Jesu Wundertaten σημεία“ als Spitzenaussage schriftstellerischer Selbstreflexion des Evangelisten ermöglicht. Erst von da aus wird die Schlußnotiz 20,30f in ihrer ganzen Tragweite für das Verständnis des Johannesevangeliums sichtbar, erst so werden diese beiden Verse als *zentraler Hinweis des Autors an den Leser* betreffs Anspruch und Zweck dieses literarischen Werkes (τοῦτο βιβλίον) und betreffs Qualität und Bedeutung bestimmter Passagen „dieses Buches“ für ihn als Leser *verständlich*, nachdem sie aufgrund von Form und Stellung in der Exegese schon längst als Schlüsselstelle zum Verständnis des Johannesevangeliums *identifiziert* worden sind.⁵

⁴ Auf die bemerkenswerte Verknüpfung von ποιεῖν Jesu und γράφειν des Evangelisten an dieser bedeutenden Stelle hat m.W. erstmals O'DAY, Revelation 93f, mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Allerdings vernachlässigt sie das nicht weniger bemerkenswerte, zu diesen Verben jeweils gehörende *bestimmte Objekt* (= σημεία), wodurch ihre Interpretation dieser Stelle (Kennzeichnung der *Evangelien-erzählung* als „the locus of Revelation“, a. a. O. 94) zu allgemein gerät: nicht die ganze Evangelien-erzählung, sondern nur die in ihr enthaltenen σημεία = *Wundererzählungen* (und eben nicht zufällig gerade *sie!*) werden hier als glaubensermöglichende literarische Größen hervorgehoben.

⁵ So explizit bei SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 400 (20,30f gebe der Autor „einen gewissen Schlüssel zum Grundverständnis seines eigentümlichen Evangeliums“), implizit bei allen übrigen, sofern sie in 20,30f eine Inhaltsangabe zum Evangelium (z.B. WEISS, BAUER, BECKER) oder - weit richtiger - eine Zweckangabe (so z.B. BULTMANN) bzw. sehr treffend die „Rechenschaft (scil. des Evangelisten) über die Art seines Verfahrens (V. 30) und über das Ziel, das er sich bei der Abfassung seines Buches gesteckt (V. 31)“ (GODET, Komm. 621), sehen. - Zu Form, Absicht und Inhalt von 20,30f s.u.

1.2 Der Schlüssel zum Verständnis dieses Sprachgebrauchs: Das Selbstverständnis des Autors *als Autor* in Beziehung zu Jesu Wirken

1.2.1 Das gegenwärtig-andauernde Wirken des „Geistes der Wahrheit“ als notwendige Ergänzung und Fortsetzung des abgeschlossenen Wirkens Jesu (soteriologisches ἔργον)

Bei der Untersuchung des johanneischen Wunderverständnisses und seiner erzählerischen Umsetzung in den johanneischen Wundergeschichten war auffallen, daß der Evangelist deutlich unterscheidet zwischen *seinem vollen Verständnis* von Jesu Wundertaten aufgrund des Wirkens des Geistes und dem *begrenzten Verständnis der Zeitgenossen Jesu*: vor der Ankunft des „Geistes der Wahrheit“ konnte nur die sinnlich wahrnehmbare Seite der *σημεῖα* aufgefaßt werden. Diese in den Abschiedsreden thematisierte Unterscheidung, die tatsächlich für die *gesamte* Darstellung grundlegend ist, macht die eigentümliche johanneische Darstellung von Jesu Wundertun überhaupt erst in ihrer darstellerischen Konsequenz, d.h. als eigentümliche Form sichtbar und damit im ganzen wie im Detail verständlich als ein beispielhaftes Zur-Sprache-Bringen Jesu als des eschatologischen Heilsbringers.

Im Johannesevangelium reagieren die dargestellten Personen, also die *Zeitgenossen Jesu*, in ihrer Ablehnung des Wundertäters als Gesetzesbrecher wie in ihrer Anerkennung des Wundertäters als Gottgesandten allein auf die einzigartige, demonstrative Wunderhaftigkeit des *σημεῖον* (s. 2,23-25; 3,2; 9,16; 9,32f; 11,47; 12,10.19), während sie den tieferen Sinn, die hintergründige Dimension von Jesu Wunderwirken mißverstehen (s. 2,4; 3,2-5; 6,15.26; 7,23) und genausowenig erfassen wie seine Worte (z.B. 11,16.24). Zugleich aber wird durch Aktion und Worte des Wundertäters, durch jeweilige, z.T. vom Erzähler (durch Wiederholungen, Bezüge zum Kontext) hervorgehobene Aspekte und Umstände des Wundergeschehens sowie durch die Komposition des Gesamtwerkes die Wundertat Jesu so dargestellt, wie sie der *Evangelist* versteht: als jeweilige beispielhafte Manifestation des eschatologischen Heils.

Tatsächlich lassen die Abschiedsreden Kapp. 14-16 und dabei insbesondere die Parakletsprüche (14,15-17; 14,25f; 15,26f; 16,5-11; 16,12-15) erkennen, daß der Evangelist sich dessen bewußt ist, ein Verständnis Jesu und seines Wirkens zu besitzen und zur Sprache zu bringen, welches es erst nach Jesu Rückkehr zum Vater und der dadurch möglichen Sendung und Wirksamkeit des „Geistes der Wahrheit“ (= der „andere Paraklet“, s. 14,16f) unter den Glaubenden gibt und geben kann. Zwei Worte Jesu mögen dies veranschaulichen:

„Aber ich sage euch die Wahrheit:
Es ist zu eurem Nutzen, daß ich weggehe.

Denn wenn ich nicht weggehe,
wird der Paraklet nicht zu euch kommen.
Wenn ich aber weggehe, werde ich ihn zu euch senden. (16,7)

„Noch vieles habe ich euch zu sagen,
doch ihr könnt es jetzt (noch) nicht fassen.
Wenn jener kommt, der Geist der Wahrheit,
wird er euch in alle Wahrheit führen.“ (16,12f)

Der Evangelist ist sich demnach der tiefen Zäsur bewußt, welche die Rückkehr Jesu zum Vater und die damit eng verbundene Ankunft des Parakleten bedeutet. Negativ bedeutet diese Zäsur: Jesus selbst ist nicht mehr zu sehen und zu hören. Er wirkt keine Mirakel mehr, die in ihrer Einzigartigkeit Glauben an den Wundertäter bewirken, und er hält keine Rede mehr, weder vor dem Volk noch auch vor den Jüngern. Positiv bedeutet dies: Jesus wird nun (durch den Geist) erkennbar und auch tatsächlich (von den Jüngern) erkannt als der, der er in Wahrheit ist: der einziggeborene Sohn Gottes, den Gott aus Liebe zur Welt dahingibt, damit die an ihn Glaubenden „Leben“ haben (3,16). Jesu Wundertaten werden erst jetzt (durch den Geist) sichtbar und tatsächlich auch (von den Jüngern) gesehen als das, was sie in Wahrheit waren: Manifestationen des durch Jesus gebrachten eschatologischen Heils. Der durch sie geweckte Glaube an ihn wird jetzt seiner gewiß als das „Leben“, das durch keinen Tod mehr vernichtet werden kann (11,25f). Jesu Worte, die vor der Ankunft des Geistes nicht nur unverstanden, sondern eigentlich auch unverständlich waren, werden nach Ankunft und Empfang des „Geistes der Wahrheit“ verstehbar und verstanden als definitive Offenbarung Gottes.

Von daher impliziert die durch die Ankunft des Geistes gegebene Zäsur auch eine bestimmte Verknüpfung der bereits abgeschlossenen Zeit Jesu und der daran anschließenden, unabgeschlossenen Zeit der an Jesus glaubenden Gemeinde. Indem nämlich der „Geist der Wahrheit“ das soteriologische Verständnis des Wirkens Jesu und das christologische Verständnis von Jesu Person ermöglicht, kommen überhaupt erst Jesu Reden und Handeln ganz zum Ziel, weil Reden und Handeln Jesu nun erst als das wahrgenommen und gegenüber aller Welt zur Sprache gebracht werden, was sie in Wahrheit gewesen sind: das alle Welt angehende eschatologische Ereignis der Liebe Gottes zum κόσμος, d.h. zur gottabgewandten Welt (3,16). - Insofern es einerseits menschlichem Sehen und Verstehen an sich verschlossen ist, andererseits jedoch Offenbarung und Vollzug der Liebe Gottes zum κόσμος zu sein bestimmt ist, erweist sich das *irdische Wirken Jesu als endzeitlicher Heilsbringer* - von seinen Zeitgenossen einschließlich der Jünger

trotz der ausdrücklichen Selbstverkündigung Jesu⁶ weder verstanden noch verstehbar - als *von Anfang an darauf angelegt*, dereinst auch (von den Glaubenden) *als solches erkannt* und damit überhaupt erst - eben: *als Offenbarung* - *verstanden* zu werden. Demgemäß wird auch ausdrücklich festgestellt, daß der vom Vater gesandte Geist der Wahrheit „*nicht aus sich heraus redet*“ (16,13b), d.h. nichts Eigenes lehrt, sondern seine Lehre aus dem Eigensten Jesu stammt (16,14: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται); demgemäß auch „*erinnert*“ der Geist nur die Jünger Jesu an alles, was ihnen bereits Jesus als Irdischer gesagt hatte (14,26); die - bislang nur eben unverstandene - Wahrheit. Von daher ist das andauernde⁷ Wirken des Geistes unter den Jüngern, der sie eben „in alle Wahrheit“ führt (16,13a) und Jesus „*verherrlicht*“ (16,14) - d.h. ihnen erst Jesus als den endzeitlichen Heilsbringer *erschließt* -, die *notwendige Ergänzung* zum abgeschlossenen Wirken Jesu in der Welt. Mehr noch: das andauernde Wirken des Geistes unter den Jüngern ist geradezu die *notwendige Fortsetzung* des abgeschlossenen irdischen Wirkens Jesu, insofern so die *christliche Verkündigung Jesu als endzeitlichen Heilsbringer* ermöglicht und begründet wird. Durch diese Verkündigung der Jünger Jesu aber realisiert sich erst der 3,16 bezeichnete universale Zweck des irdischen Wirkens Jesu, weil erst durch sie tatsächlich der κόσμος *in seiner ganzen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung* mit der ihm geltenden Liebe Gottes konfrontiert wird, d.h. *alle* Menschen zum rettenden Glauben an Jesus herausgefordert werden. Das Wirken Jesu und das Wirken des „Geistes der Wahrheit“ sind demnach grundsätzlich streng aufeinander bezogen und bilden zusammen eine unauflösliche Einheit - johanneisch formuliert: Der „Geist der Wahrheit“ ist der „*andere Paraklet*“ (14,16).⁸

⁶ Es ist ein prägnanter Zug des Johannesevangeliums, daß Jesus auf der Ebene der erzählten Geschichte, d.h. zur Zeit seines irdischen Wirkens, *der einzige* ist, der - vor Ankunft des „Geistes der Wahrheit“ - die Wahrheit über seine soteriologische Funktion und seine persönliche Würde weiß und dementsprechend auch als einziger adäquate soteriologische und christologische Aussagen macht (wie gezeigt gilt dies selbst angesichts *formal korrekter* Jüngervoten wie 1,49; 6,69 und 11,27, s. nur das diesbezügliche durchgängige Mißverstehen der Zeitgenossen Jesu einschließlich der Jünger [!] in Wort und Tat). Diese Ausnahmestellung ist natürlich in Jesu Person gut begründet, ist er doch der „*einziggeborene Gott*“, der an der Brust des Vaters ruhte“ (1,18), gar selbst „*die Wahrheit*“ (14,6). Daß er aber diese Wahrheit über sich schon während seines irdischen Wirkens in zahlreichen Offenbarungsreden und Streitgesprächen auch ausspricht (8,45: „Weil ich [sc. in meinen Reden] *die Wahrheit sage...*“), ist wiederum Teil seiner soteriologischen Funktion (18,37: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen: daß ich *für die Wahrheit zeuge...*“; vgl. 1,17f).

⁷ Vom Parakleten = „Geist der Wahrheit“ gilt nach 14,16, daß er im Gegensatz zu Jesus εἰς τὸν αἰῶνα bei den Jüngern ist.

⁸ Man hat Jesu Verheißung eines ἄλλος παρακλήτο 14,16 zu Recht so verstanden, daß Jesus sich hier indirekt selbst als „Paraklet“ bezeichnet (GODET, Komm. 488; BAUER, Komm. 178; SCHULZ, Komm. 187 u.a.); und tatsächlich findet sich die Vorstel-

An einer Stelle der Abschiedsreden läßt der Evangelist Jesus pointiert die Gleichheit zwischen seinen „Werken“ und den künftigen „Werken“ der (dann ja geistbegabten) Jünger aussprechen:

„Amen, Amen, ich sage euch:
Der an mich Glaubende, auch dieser wird die Werke
[ἔργα], die ich tue, tun...“ (14,12a)

Und mit Blick auf seine Rückkehr zum Vater (d.h. auch mit Blick auf die dadurch erfolgende Ankunft des „Geistes der Wahrheit“) spricht er den Glaubenden künftig gar „größere Werke“ als die von ihm selber getanen (s. seine *σημεῖα*!), zu:

„... und er wird größere [sc. ἔργα] als diese [sc. ἔργα
Jesu] tun,
weil ich zum Vater gehe.“ (14,12b)

Hinsichtlich der „Werke“ bzw. eben der „größeren Werke“ der Glaubenden gilt demnach, daß sie

1. erst *nach* Jesu Rückkehr zum Vater, ja erst *aufgrund* dieser Rückkehr Jesu (ὅτι!) und damit - da deren positiver Effekt für den Glaubenden ja in der Sendung des „Geistes der Wahrheit“ besteht - *aufgrund des Wirkens des Geistes* zustandekommen,
2. *durch den Glaubenden* (der *allein* dann den Geist empfangen hat, 14,17) zustandekommen, und daß
3. dieses Wirken des Glaubenden die Qualität eines ἔργον Jesu, also *soteriologische Qualität* hat.⁹

Alle diese Aspekte treffen insbesondere auf die Glauben weckende und damit das „Leben“ bewirkende Predigt der geistbegabten Jünger nach Jesu Weggang¹⁰ sowie auf die das Heil wirkenden Sakramente der Gemeinde, Taufe (s. 3,3-8 sowie 9,7) und Abendmahl (s. 6,48-58), zu.

Die prinzipielle Gleichartigkeit von (soteriologischem) Auftrag und Wirken der geistbegabten Jünger mit (ebenfalls soteriologischem) Auftrag und Wirken Jesu geht auch aus 20,21 hervor: „Wie *mich* der Vater gesandt hat, so sende ich *euch*.“ (mit anschließender Übergabe des „Heiligen Geistes“!). - Die Kontinuität, die zwischen Jesu Wirken „in“ den Jüngern und deren Wirken nach Jesu Weggang besteht, bringt auch noch das Bild von

lung von Jesus als „(gerechter) Paraklet“ auch ausdrücklich in der johanneischen Überlieferung, s. 1. Joh 2,1. Damit aber stellt Jesus sich mit dem „Geist der Wahrheit“ (bzw. umgekehrt den „Geist“ mit sich!) *der eschatologischen Funktion nach* („Trösten“) auf eine Stufe. (Zu Bedeutung und Funktion des „Parakleten“ s. BAUER, Komm. 177f). Auf diese Weise kommt bei aller Differenz der Zeiten und Ereignisformen eine *Kontinuität des eschatologischen Geschehens* zum Ausdruck; zumindest im Blick auf diese Funktion gilt: „Dieser Beistand bzw. Helfer wird die Rolle des irdischen Jesus nach seinem Weggang übernehmen“ (SCHULZ, Komm. 187).

⁹ Zum soteriologischen Gepräge des johanneischen Begriffs ἔργον/ἔργα s. oben Teil B. 1.5 dieser Arbeit. - Nur unter soteriologischem Aspekt, also allein in *grundsätzlicher* Hinsicht kann denn auch von einer Gleichheit der „Werke“ Jesu und der Jünger die Rede sein: Denn das Jesus vom Vater übertragene und in seinem Wirken, Leiden und Auferstehen vollbrachte *konkrete* ἔργον ist singulär, ebenso wie seine einzelnen *konkreten* ἔργα, die σημεῖα: So wie nur Jesus durch sein Sterben das eschatologische Heilswerk „vollendete“ (s. 19,30), so hat auch nur er „Zeichen“, raumzeitliches, sinnlich wahrnehmbares Ereigniswerden des Eschaton, „getan“.

¹⁰ S. auch die auf die Jüngerpredigt vorausschauende Bitte Jesu für „die, die durch ihr (sc. der Jünger) Wort an mich glauben“ (17,20).

Weinstock und Reben 15,1-8 plastisch zum Ausdruck: einzig das „Bleiben“ Jesu „in“ den Jüngern, welches seinerseits auf dem „Bleiben“ der Jünger „in“ Jesus beruht, konstituiert deren Fähigkeit (δύνασθαι) zu jedweder ποιεῖν (V. 5) - ποιεῖν eben im Sinne des καρπὸς φέρειν (V. 4), also des *spezifischen* Wirkens des Jüngers als Zeugen, der den *rettenden Glauben an Jesus* ermöglicht.

1.2.2 Das Verhältnis von Evangelienbuch und Jesu Wirken: Die vom „Geist der Wahrheit“ initiierte *Jesuserzählung* als spezifische Ergänzung und Fortsetzung von Jesu soteriologischem ἔργον

Diese Vorstellungen über das Jesu Wirken ergänzende und fortsetzende Wirken des „Geistes der Wahrheit“ unter den Glaubenden sind nun allerdings nicht allein von grundlegender Bedeutung für das immer wieder ins Auge gefaßte johanneische Verständnis vom Geist, von der Jüngerschaft und auch vom Heil. Tatsächlich versteht sich auch der Autor, und zwar gerade *als Autor*, als ein geistbegabter Jünger Jesu! Dies zeigt ja unübersehbar seine als solche bereits *richtiges Verstehen* voraussetzende *Darstellung Jesu* mit ihrer ausdrücklichen, also *bewußten* Unterscheidung des einst und jetzt gegebenen Verständnisses Jesu (vgl. auch die Autorenangabe in 21,24f; dazu unten). Demnach sind die Vorstellungen vom „Geist der Wahrheit“ als Ergänzung und Fortsetzung des Wirkens Jesu konkret auch und gerade auf *ihn*, den Autor, und sein literarisches Schaffen anzuwenden! Als solche aber sind sie von größter Bedeutung *im Blick auf sein Selbstverständnis als Autor*¹¹ und insofern auch von grundlegender Bedeutung für das *Verständnis seines eigentümlichen literarischen Werkes*. Daß 1. das andauernde Wirken des „Geistes der Wahrheit“ *den Glaubenden* Jesus als eschatologischen Heilsbringer *erschließt*, und daß er 2. das andauernde Wirken der Glaubenden, *aller Welt* Jesus als eschatologischen Heilsbringer *zu bezeugen*, initiiert, so daß 3. diese Wirksamkeit des Geistes unter soteriologischem Gesichtspunkt in unlöslichem Zusammenhang mit dem abgeschlossenen irdischen Wirken Jesu als dem entscheidenden Heilswerk steht: Diese (*pneumatologisch* begründete) *soteriologische Grundanschauung* spricht allerdings nicht nur implizit aus dem gesamten Evangelium (und speziell aus den zahl-

¹¹ Diese meist übersehene Bedeutung der Parakletsprüche hatte bereits WINDISCH (Johannes 116-121) bemerkt und für seine - m.E. nicht überzeugende, aber nach wie vor diskussionswürdige - These fruchtbar gemacht, Johannes habe die synoptischen Evangelien überbieten und ersetzen wollen. Die Bedeutung der Parakletsprüche als für das Verständnis des gesamten Evangeliums grundlegend wurde m.W. erstmals von Bornkamm herausgestellt („Die Bedeutung der Parakletsprüche für das Evangelium selbst wird man nicht hoch genug einschätzen können.“, BORNKAMM, Paraklet 88; vgl. ebd. 88f und DERS., Interpretation 112-114), allerdings ohne daß er dabei auf das sich in ihnen äußernde schriftstellerische Selbstbewußtsein des Autors (s. Windisch) explizit einging.

reichen kommentierenden Notizen!), sondern sie kommt auch in Teilen von ihr explizit zu Sprache, nämlich in den Abschiedsreden und insbesondere in den Parakletsprüchen. Eben diese soteriologische Grundanschauung muß aber auch für das *Selbstverständnis* eines Schriftstellers bestimmend sein, der in seinem literarischen Werk *Jesus als eschatologischen Heilsbringer darstellt!* - Von daher läßt sich das grundlegende Verständnis des vierten Evangelisten von diesem seinem literarischen Werk und von sich als Autor dieses Werkes folgendermaßen skizzieren:

1. Indem das Johannesevangelium *von Jesus als eschatologischem Heilsbringer redet*, beruht es auf dem *Wirken des „Geistes der Wahrheit“ unter den Jüngern Jesu*, welcher überhaupt erst dies als die Wahrheit über Jesu Werk und Person erschließt.

Der Autor versteht sein literarisches Werk als sprachliche Gestaltung der „Wahrheit“. Damit versteht er sich als geistbegabten Jünger Jesu und sein eigenes schriftstellerisches Wirken als der Zeit des Geistes vorbehaltene, um der Wahrheit willen *notwendige Ergänzung* des irdischen - unter „menschlichen“ Gesichtspunkten gescheiterten, in Wahrheit aber (eben soteriologisch) erfolgreichen - Wirkens Jesu.

2. Indem das Johannesevangelium von Jesus als eschatologischem Heilsbringer in einer *aus kerygmatischen Interessen entstandenen und kerygmatischen Interessen dienenden* Literaturform redet, entspricht es *dem spezifischen Auftrag der Jünger*, aller Welt Jesus als eschatologischen Heilsbringer zu verkündigen und sie so mit der ihr geltenden Liebe Gottes zu konfrontieren.

Der Evangelist versteht sein literarisches Werk als eine Form der den Jüngern aufgetragenen *Verkündigung Jesu als Heilsbringer*. Damit versteht er sein eigenes schriftstellerisches Wirken als eine Weise der *notwendigen Fortsetzung* des soteriologischen Werkes Jesu, das als Akt der Liebe Gottes zum κόσμος auf eben diesen Glauben an Christus und damit auf das Heil *aller Menschen aller Zeiten* abzielt. Er versteht sein literarisches Werk als eines der *μείζονα ἔργα*, welche zu vollbringen den Jüngern durch den scheidenden Jesus verheißen war (s. 14,12).

3. Indem das Johannesevangelium *Jesu Wirken als eschatologischer Heilsbringer darstellt*, erfüllt es einen zentralen Aspekt der spezifischen Sendung der Jünger, Jesus zu verkündigen: es macht *auf erzählerische Weise* das abgeschlossene Wirken Jesu *bekannt*, und zwar so, daß es *in seiner Wahrheit als Wirken des eschatologischen Heilsbringers erkennbar wird*. So aber wird das einmalige vergangene Ereignis des Lebens Jesu als das für alle Gegenwart relevante eschatologische Heilsereignis *bezeugt*.

Der Autor versteht sein literarisches Werk, insofern es Jesus in seinem Wirken als eschatologischen Heilsbringer darstellt, als *zeugnishafte Erzählen von Jesus*, das im Zentrum der den Jüngern aufgetragenen Verkündigung Jesu steht. Damit versteht er sein eigenes schriftstellerisches Wirken als Bewältigung der zentralen Aufgabe der Jünger, dem κόσμος das ihn angehende, ein für allemal geschehene Ereignis der Liebe Gottes zum κόσμος *bekanntzumachen*.

4. Indem das Johannesevangelium Jesus in seinem Wirken als eschatologischen Heilsbringer *literarisch* darstellt - in Übernahme und eigenständiger Weiterentwicklung der neuen Literaturform „Jesuserzählung“ -, ist es ein an *Leser* adressiertes, also an ein prinzipiell unabgeschlossenes, unbegrenztes Publikum gerichtetes Zeugnis von Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer. Als *geformter* sprachlicher Ausdruck „spricht“ das Johannesevangelium von Jesus *durch sich selbst* und insofern zu grundsätzlich jedem Leser, als *Aufgeschriebenes* hat dieses Zur-Sprache-Bringen Jesu eine dauerhafte Gestalt angenommen, weitgehend geschützt vor inhaltlichen Eingriffen und vor äußerem Verfall. Damit erfüllt es *in besonderer Weise* die spezifische Sendung der Jünger, *aller Welt* Jesus als eschatologischen Heilsbringer zu verkündigen und dabei das vergangene Ereignis des Lebens Jesu als das für alle Gegenwart relevante eschatologische Heilsereignis zu bezeugen.

Der Autor versteht sein literarisches Werk als *suffizientes* und *an alle lesenden Menschen gerichtetes* Zeugnis von Jesus. Damit versteht er sein eigenes schriftstellerisches Wirken als *weitestgehende* Erfüllung des spezifischen und zentralen Auftrags der Jünger, im Anschluß an und in Fortsetzung von Jesu Wirken den Menschen aller Orte und Zeiten das sie angehende, ein für allemal geschehene Ereignis der Liebe Gottes zum κόσμος *bekanntzumachen*.

1.2.3 Das Verhältnis von evangelischer Wundergeschichte und Jesu Wundertat: Die *instruktiven Jesuserzählungen* (σημεία γεγραμμένα) als zu *Jesu instruktiven Taten* (σημεία) analoger Bestandteil der Jesuserzählung

- a) Die Notwendigkeit eines Analogon zu Jesu Wundertaten („σημεία“) für den Leser des Johannesevangeliums

Auf dem Hintergrund, ja als zugespitzter Ausdruck dieses schriftstellerischen Selbstverständnisses bekommt der überraschende Sprachgebrauch σημείον in 20,30f seinen guten Sinn. Denn als ein Jünger, der sich darüber

im klaren ist, daß seine Weise, Jesu Wirken als eschatologischer Heilsbringer zur Sprache zu bringen, auf dem Wirken des Geistes beruht und nur in der Perspektive desselben als solches verständlich wird, steht der Autor vor dem Problem, wie sein Zeugnis auch von denen verstanden wird, an die es adressiert ist und die noch nicht diesen Glauben an Jesus als endzeitlichen Heilsbringer und den „Geist der Wahrheit“ haben: die Leser. Mit der Lösung dieses Problems steht und fällt Sinn und Möglichkeit seines ganzen literarischen Projekts.

Unter den Lesern den *Glauben zu wecken* - und zwar den Glauben, daß *Jesus der Christus sei* -, damit sie auf diese als der einzig möglichen Weise *das Heil, die ζωή, erlangen*, ist ja der 20,30f ausgesprochene *Zweck* der schriftstellerischen Tätigkeit dieses Jüngers Jesu. Da der Autor aber etwas radikal Neues zur Sprache zu bringen hat, entfällt die Möglichkeit, sei es inhaltlich, sei es formal, an Bekanntes anzuknüpfen; seine Sache kann er nur in der neuartigen Form „Jesuserzählung“ sagen, also in einer noch *unbekannten, spezifisch christlichen* Literaturform (Stichwort: christliche Urliteratur). Bei dem 20,30f genannten Zweck seines schriftstellerischen Unternehmens muß dieser Autor also entweder auf etwas Außertextliches verweisen können, oder aber und besser noch: es muß *innerhalb seines Textes selbst*¹² etwas geben, durch das der Leser als „Mensch“ in ähnlich evidenter Weise mit Jesus als eschatologischem Heilsbringer konfrontiert wird wie die Zeitgenossen Jesu durch die von ihm getanen *σημεία*, so daß es zum Glauben an Jesus - und damit wie zum Empfang des Geistes so auch zum Verständnis des gesamten Textes - kommen kann. Und eben dieses „Etwas“ könnten die johanneischen Wundergeschichten als der Form nach *beispielhafte* und der Funktion nach *instruktive Jesuserzählungen* sein!

b) Die johanneischen Wundergeschichten („σημεία γεγραμμένα“) als *σημεία* für den Leser des Johannesevangeliums

In der Tat leisten im vierten Evangelium die Wundergeschichten - und sie allein - als instruktive Jesuserzählungen in der Zeit der Geistes das, was zur Zeit Jesu dessen *σημεία* als einzigartige wunderhafte Ereignisse leisteten: sie machen - als *anschauliche* und *beispielhafte* Jesuserzählung - den „Menschen“ auf *unübersehbare* Weise mit Jesus als dem *eschatologischen Heilsbringer* bekannt und damit eine Entscheidung gegenüber Jesus, die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube, unausweichlich.

Dieser Übergang der Funktion von dem (Jesus-)Wunder auf die (Jesus-)Wundergeschichte entspricht dem Einschnitt, der durch Jesu Rückkehr und durch die damit zusammenhängende Ankunft des Geistes unter den Jüngern gegeben ist. Denn nun gibt es keine wunderbaren Ereignisse „Zeichen“ mehr als evidente, glaubensermöglichende Zeugnisse für Jesus: nur der Irdische „tat“ *σημεία*, mit seinem Weggang ist auch die Zeit der „geta-

¹² Weil dem Gesichtspunkt der *Suffizienz* seines [literarischen!] Zeugnisses entsprechend.

nen Zeichen“ endgültig vorbei. Andererseits wird nun erst Jesu Wirken insgesamt und speziell auch sein σημεῖα ποιεῖν in seiner Wahrheit erkannt, zur Sprache gebracht und allen Menschen bezeugt. Vor allem aber bedeutet dieser mit Jesu Rückkehr zum Vater gegebene Einschnitt nach Ansicht des Evangelisten zwar einen *tiefgreifenden Wandel*, aber *keinen Nachteil*, weder für den Glaubenden (der nun in Jesus den Vater „sieht“ [14,7], dessen Bitten nun im Namen Jesu erfüllt werden zu seiner vollkommenen Freude [16,23f]), noch für den „Menschen“. Denn wenn dieser auch nicht mehr die per se überzeugende μαρτυρία: das *Zeugnis einzigartiger Wundertaten Jesu*, als Anstoß zum Glauben hat, so begegnet ihm doch von nun an das *Zeugnis der Jünger Jesu*, welches a. *zuverlässig* und b. *in seiner Wahrheit* zur Sprache bringt, d.h. *erkennbar* darstellt, was einst unerkannt bzw. allseits verkannt geschah. Insofern sind auch die johanneischen Wundergeschichten - wenn auch als literarische Darstellung von dem Dargestellten qualitativ unterschieden - keine minderwertigen μαρτυρία. Denn sie bringen das einmalig-vergangene und seinerzeit unerkannte bzw. verkannte σημεῖα ποιεῖν Jesu a. in Form eines authentischen *Augenzeugnisses* und b. *so zur Sprache*, daß es auch für den „Menschen“ *in seiner Wahrheit erkennbar* wird - wodurch dem „Menschen“ Jesus als ihn betreffender eschatologischer Heilsbringer unausweichlich „vor Augen gestellt“ wird. Es läßt sich daher sagen, daß nach Himmelfahrt und Pfingsten die johanneischen Wundergeschichten die Funktion übernehmen, die zur Zeit Jesu dessen Wundertaten innehatten, nämlich den „Menschen“ unausweichlich mit Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer zu konfrontieren, so daß dessen Reaktion nur Glaube (und damit das Heil) oder Unglaube (und damit die κρίσις) sein kann. Insofern wäre das Diktum von Meeks:

„The book functions for its readers in precisely the same way that the epiphany of its hero functions within its narratives and dialogues.“¹³

dahingehend zu präzisieren, daß *ein ganz bestimmter Teil des Buches*: die *Wundergeschichten*, für seine Leser genau dieselbe Funktion hat wie die *Epiphanie katexochen* seines Helden - nämlich seine *Wundertat*¹⁴ - inner-

¹³ MEEKS, Man from Heaven, JBL 91 (1972) 69 (= DERS., Funktion 278).

¹⁴ Gerade Wunder wurden in der Antike als Epiphanien des Gottes verstanden (so daß ἐπιφάνεια ab dem 3. Jh. v.Chr. geradezu „Oberbegriff aller Wunderarten“ wurde [später daneben auch ἀρετή und δύναμις, s. WACHSMUTH, Art. Wunderglaube 1396f]). Offensichtlich hat diese Vorstellung auch für das urchristliche Verständnis der Wunder Jesu, wie es sich in den evangelischen Wundergeschichten ausdrückt, eine große Rolle gespielt (s. DIBELIUS, FE 90-94, welcher dementsprechend die evangelischen Wundergeschichten als „Epiphaniegeschichten“ bezeichnet, „in denen [sic!] die göttliche Kraft des göttlichen Wundertäters sichtbarlich erscheint“ [FE 91; beachte hier die in der Literatur auch sonst häufig begegnende Nichtunterscheidung und infolgedessen *Verwechslung* von *Wundergeschichte* und *Wundertat*!]). - Theißen („Jedes Wunder kann als Epiphanie ver-

halb der Erzählung. Denn die johanneischen Wundergeschichten sind *die* glaubensermöglichenden Konfrontationen aller Leser des vierten Evangeliums mit Jesus als dem endzeitlichen Heilsbringer nach seinem Weggang zum Vater, d.h. in der Zeit des Geistes. Und wie seinerzeit Jesu Wundertaten die Annahme seiner Verkündigung von dem durch ihn *insgesamt* gewirkten *ἔργον* ermöglichte, so ermöglichen die johanneischen Wundergeschichten dem Leser das Eindringen in den *Gesamttext*, in welchem eben Jesu irdisches Wirken in seiner Wahrheit als dieses *ἔργον* dargestellt wird.¹⁵

In alldem erweisen sich die johanneischen Wundergeschichten als ein *unverzichtbarer Teil der johanneischen Jesuserzählung*, die nicht nur eine Ergänzung, sondern in ihrer Besonderheit, in und trotz ihrer Andersartigkeit eine Fortsetzung des *ἔργον* Jesu darstellt.

Indem die johanneischen Wundergeschichten in veränderter Situation genau die *Funktion* haben, die früher die Wundertaten Jesu auszeichnete, sind sie *in besonderer und hervorragender Weise* Fortsetzung des *ἔργον* Jesu. Sie sind gleichsam die Weise, in der *das vergangene σημεῖα ποιεῖν Jesu fortwirkt* - wobei erst die eigentliche Pointe der *σημεῖα* freigesetzt, deren *volle Wirkung als „Zeichen“ entfaltet wird*. Denn dieses eigentümliche Tun Jesu kommt erst durch diese Erzählungen dem „Menschen“ (als Leser des Johannesevangeliums) „vor Augen“ als das, was in Wahrheit dort sichtbare Gestalt annahm und zu sehen war: offenbarte göttliche *δόξα* (s. 2,11; 11,40), sich ereignendes eschatologisches Heil (*φῶς*; *ζωή*). Indem aber „sichtbar“ wird, *wofür* diese Taten insgesamt und im Detail signifikant und exemplar-

standen werden.“ THEISSEN, Wundergeschichten 102; Hervorhebung C.W.) hat demgegenüber vorgeschlagen, unter „Epiphanie“ im engeren Sinne nur solche Ereignisse zu verstehen, bei denen „die Göttlichkeit einer Person nicht nur an ihren Auswirkungen oder Begleiterscheinungen, sondern an dieser Person selbst erscheint“ [ebd.]. Allerdings entspricht die letzte Unterscheidung weder dem antiken Verständnis von Epiphanien noch dem antiken Sprachgebrauch (wie z.B. schon die von DIBELIUS, FE 91 A. 2 erwähnte Tempelchronik von Lindos zeigt)! Von daher scheint mir Theißens Definition von „Epiphanie“ insgesamt wenig hilfreich zu sein; in dieser Fassung dürfte sie denn auch nur auf die synoptischen Erzählungen Mk 1,9-11parr (Taufe), Mk 6,45-52par (Seewandel), Mk 9,2-8parr (Verklärung) und Lk 24,13-32 (Emmausjünger) anwendbar sein - aber handelt es sich bei diesen so verschiedenen Erzählungen überhaupt um *eine* Form? Bereits dem johanneischen Wunderverständnis entspricht Theißens Definition jedenfalls nicht mehr, denn sowohl das Weinwunder wie die Auferweckung des Lazarus (aber eben nicht nur diese, s. die Ich-bin-Worte 6,35.48; 8,12; 11,25f!) versteht der Evangelist als Offenbarwerden der göttlichen *δόξα* Jesu (2,11;11,40), d.h. als Epiphanien, ohne daß etwas Außergewöhnliches an der *Person* Jesu erscheint.

¹⁵ Indem die johanneischen Wundergeschichten Jesus *unübersehbar* als eschatologischen Heilsbringer *aspekthaft* bekanntmachen, provozieren sie einerseits den Leser zu einer grundsätzlichen Stellungnahme gegenüber dem Menschen Jesus als diesem Heilsbringer, d.h. sie führen den Leser in die *Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube* hinein. Andererseits führen sie den Leser eben so in einen *Text* ein, welcher erst Jesus als Heilsbringer *hinreichend* beschreibt, insofern eben erst der *ganze* Text sein - ja *in Kreuz und Auferstehung gipfelndes* - Wirken als das Ereignis der aller Welt geltenden Liebe Gottes (3,16) zur Sprache bringt.

risch sind, entfalten sie erst ihre volle Wirkung *als signifikante und exemplarische Taten Jesu*, eben: als „Zeichen“.

Durch die johanneischen Wundergeschichten werden die σημεῖα Jesu so dargestellt, daß *erkennbar* wird, was sie in Wahrheit waren; d.h. sie werden erst für den Leser des Johannesevangeliums, der Jesu Wundertaten nicht mehr physisch sehen kann, in einem Maße „sichtbar“, das durch bloße sinnliche Wahrnehmung weder zu erreichen war noch überhaupt zu erreichen ist, so daß der Verlust der Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung von Jesu σημεῖα ποιεῖν in der Zeit des Geistes durch das (zuverlässige!, „wahre“!) Zeugnis dieses Jüngers von Jesu σημεῖα ποιεῖν mindestens aufgewogen wird.¹⁶ Jesu Rückkehr zum Vater bedeutet für den „Menschen“ hinsichtlich der Glauben ermöglichenden σημεῖα eben nicht nur den Verlust evidenter sinnlicher Wahrnehmungen (und damit das Ende ihrer Wirksamkeit als geschichtliche Ereignisse), sondern auch den Gewinn instruktiver Jesuserzählungen, welche ihm - aspekthaft - die *Wahrheit* über Jesus und sein Wirken *anschaulich* darstellen, gleichsam „vor Augen führen“ (was den Anfang ihrer Wirksamkeit als *Offenbarungen von δόξα* [s. 2,11], als *Manifestationen eschatologischen Heils* [z.B. φῶς] bedeutet).

Eben weil in den johanneischen Wundergeschichten auch das bereits Jesu σημεῖα ποιεῖν auszeichnende Moment der glaubensermöglichenden Konfrontation mit Jesus als dem endzeitlichen Heilsbringer in einer der neuen Zeit des Geistes entsprechenden Weise Wirklichkeit wird, kann der vierte Evangelist seine Wundergeschichten - in bewußter Unterscheidung von den „getanen Zeichen“ Jesu und in genauso bewußter Bezugnahme auf diese Ereignisse - als „Zeichen“ (scil. für den Leser!) verstehen und von ihnen auch an exponierter Stelle als σημεῖα (scil. γεγραμμένα!) reden. Denn eben in dieser auffälligen Redeweise kommt die pneumatologisch fundierte Anschauung des Evangelisten zum Ausdruck, daß die σημεῖα Jesu (!) *jetzt* - in der Zeit nach Jesu Rückkehr zum Vater und nach Ankunft des Geistes der Wahrheit unter den Glaubenden - *in der Form der vorliegenden johanneischen Wundergeschichten* das sind und bewirken, was sie *einst* - in der Zeit der Wirksamkeit Jesu vor der Ankunft des Geistes - *als sinnlich wahrnehmbare Ereignisse* waren und bewirkten: unübersehbare und glaubensermöglichende Konfrontationen des „Menschen“ mit Jesus als dem endzeitlichen Gesandten Gottes, eben: σημεῖα.

¹⁶ Unter diesem Gesichtspunkt wird auch erst das ausdrückliche ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ in 20,30a sinnvoll: im Blick auf *Jesu Wundertun* ohne Bedeutung (und zudem selbstverständlich), gewinnt es erst im Blick auf den (20,30f ja tatsächlich angesprochenen) *Leser* Sinn als indirekter Hinweis auf die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung Jesu und speziell seines σημεῖα ποιεῖν. - Wenn also das Ende von Jesu irdischer Wirksamkeit, jedenfalls im Blick auf die Ermöglichung des Glaubens, keinen Nachteil bedeutet, so ist doch auch klar, daß das Zeugnis des Jüngers das bezeugte Ereignis nicht überbieten oder gar ersetzen kann; es bleibt als Zeugnis *von Geschehenem* auf dieses Geschehene bezogen und von diesem abhängig, so daß der Geschehenscharakter der bezeugten Sache außer Frage steht. Daß das Geschehene gerade in der Form des *Zeugnisses* (und also durch den *Jünger*) adäquat zur Sprache kommt, bleibt davon unberührt und ist in dem bezeugten *Geschehen* (*Ereignis* werden des *Eschaton*) selbst begründet.

Tatsächlich kommt genau dieses Fortwirken der σημεία Jesu in den Wundergeschichten als „geschriebenen Zeichen“ durch jene Syntax von 20,30f zum Ausdruck, welche auch den auffälligen Sprachgebrauch σημεία = Wundergeschichten induziert, insofern das Relativum ἃ in 20,30b und das Demonstrativum ταῦτα in 20,31a sich auf σημεία in 20,30a (also auf *Taten* Jesu!) beziehen: es sind eben „getane Zeichen“ Jesu, die im vorliegenden βιβλίον „geschrieben sind“ und die nun in *dieser* Form *den Leser des Evangeliums* mit Jesus als dem Gesandten Gottes konfrontieren!

2. 20,30f als Schlüsselstelle für das Verständnis der johanneischen Jesuserzählung

Bisher ist gezeigt worden, daß im Rahmen des Verständnisses, das der Evangelist a. von Jesu Wundertaten (σημεία) und b. von seinen Darstellungen von Jesu Wundertaten als deren Fortwirken hat, der auffällige Sprachgebrauch in 20,30f: *Wundergeschichten* = σημεία (sc. γεγραμμένα) sehr wohl *möglich* ist. Darüberhinaus läßt sich nun zeigen, daß die Notiz 20,30f als ganze sehr genau formuliert ist, daß wir es hier mit einem präzisen und äußerst bedeutungsvollen Hinweis des Autors an den Leser zu tun haben, und daß im Rahmen dieses bedeutsamen Hinweises auch und gerade der auffällige Gebrauch von σημείον tatsächlich einen *sehr präzisen und sehr guten Sinn* hat. - Zwar ist die herausragende Bedeutung von 20,30f für das Verständnis des Johannesevangeliums längst erkannt, da Form und Inhalt diese Verse als *Schlußnotiz* (zur weiteren Formbestimmung s. unten) erweisen. „Weil der Evangelist am Ende den Zweck seines Werkes selbst angibt, stellt dieses Schlußwort einen gewissen Schlüssel zum Grundverständnis seines eigentümlichen Evangeliums dar.“¹⁷ Tatsächlich hat jedoch der Rekurs auf Jesu σημεία ποιεῖν an dieser Stelle, die ja als Schlußnotiz auf das *ganze* Evangelium (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ!) Bezug nimmt, noch keine wirklich befriedigende Erklärung gefunden. Damit aber ist 20,30f - diese für das Verständnis des Ganzen zentrale Notiz! - bislang selbst eigentlich unverstanden geblieben.

2.1 20,30f als Problem der Johannesexegese

Kaum etwas kann für den derzeitigen Stand der Johannesexegese kennzeichnender sein als die Tatsache, daß die vom Evangelisten hier gegebene *Verstehenshilfe* seinen Auslegern durchweg große *Verstehensprobleme*

¹⁷ SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 400. - Konsequenz für den Exegeten: „so hat sich an ihm [sc. diesem Schlußwort] die bisherige Interpretation zu bewähren“ (ebd.). Auch aus diesem Grund ist im Rahmen dieser Arbeit eine eingehende Analyse von 20,30f erforderlich.

bereitet! Hält man sich strikt an den prägnanten Sprachgebrauch σημειον des Evangelisten, so wird man die Worte

„Viele andere σημεια hatte Jesus getan...“ (20,30a)

nicht (auch) auf die voranstehenden Ostererscheinungen beziehen dürfen¹⁸, sondern einen unmißverständlichen Rückbezug allein auf das - nach 12,37-43 bereits in Kapp. 2-12 abschließend dargestellte! - öffentliche Wunderwirken Jesu feststellen müssen.¹⁹ Eben *dieser* Rückbezug an eben *dieser* zentralen Stelle des Buches ist zu einem allgemein anerkannten exegetischen Problem avanciert - nicht nur, weil man die Wundergeschichten und den Begriff des „Zeichens“ aus dem Zusammenhang des Johannesevangeliums meinte herauslösen zu müssen, sondern unabhängig davon auch, weil man sich hier vor die Frage gestellt sah, „warum das Joh(annesevangelium) unter dem Stichwort ‚Semeia‘ in 20,30 zusammengefaßt wird, wo doch die Reden und nicht die Wundererzählungen im Evangelium vorherrschend sind und der Begriff ‚Semeion‘ in Joh 13-20 überhaupt nicht begegnet.“²⁰

Bultmanns Lösung dieses Problems beruht auf seiner der johanneischen Konzeption nicht entsprechenden Nivellierung des Mirakulösen.²¹ Dort aber, wo man sich den durchaus exklusiven Rückbezug auf Jesu wunderbare Taten in 20,30a („Noch viele andere σημεια hat Jesus getan...“) nicht verhehlt, wird diese gewichtige Schlußnotiz normalerweise - da auf der Basis der üblichen Auffassung vom johanneischen σημειον-Begriff eines *verstehbaren Sinnes* ermangelnd - (*entstehungs-*)*geschichtlich erklärt*: mit der (allerdings rein hypothetischen) Auskunft, „daß wir es mit dem ursprünglichen Schluß der SQ zu tun haben“²². Der Pferdefuß dieser entstehungsgeschichtlichen Erklärung ist, daß nun

¹⁸ So WEISS, Komm. 528; HOLTZMANN, Komm. 307; NICOL 115; SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 401f u.a. Verwiesen wird auf die Stellung dieser Notiz *nach* den „wunderbaren“ (aber auch „zeichenhaften“?) Erscheinungen des Auferstandenen; doch ist die *Schlußstellung* (natürlich *nach* den Auferstehungserscheinungen!) für eine *Schlußnotiz* ja nicht gerade ungewöhnlich. Abgesehen davon verträgt sich diese Ansicht, wie bereits Godet bemerkt, nicht „1) mit dem Wort ποιειν; man *thut* keine Erscheinungen; 2) mit den beiden Ausdrücken *viele* und *andere*; die Erscheinungen waren weder so zahlreich, noch so verschiedenartige; 3) der Ausdruck *in diesem Buch* beweist, daß der Inhalt des ganzen Werkes und nicht nur eines seiner Teile gemeint ist“ (GODET, Komm. 622). Nicht zuletzt ist die genannte Auffassung aber auch deshalb sehr problematisch, weil sie den prägnanten johanneischen Begriff „Zeichen“ hier (und nur hier!) so dehnt, daß er die Erscheinungen des Auferstandenen einschließen kann. Für eine solche gravierende exklusive Erweiterung dieses festumrissenen johanneischen Begriffes gibt der Text aber keinerlei Anhaltspunkte, und wie sich zeigen wird, besteht dazu auch überhaupt kein Anlaß.

¹⁹ So RENGSTORF, ThWNT VII 253f, BECKER, Komm. z.St.; ähnlich SCHULZ, Komm. 248; GODET, Komm. 622.

²⁰ BECKER, ThR 1986, 23.

²¹ BULTMANN, Komm. 541; ähnlich NICOL 115; s. dagegen SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 402, SCHULZ, Komm. 248 und v.a. BITTNER 9-13.274-279.

²² GNILKA, Komm. 156; so die seit Bultmann herrschende Auffassung (s. BULTMANN, Komm. 541, sowie im Anschluß daran u.a. WIKENHAUSER, BECKER, SCHULZ, HAENCHEN jeweils Komm. z.St.).

nicht mehr begreiflich zu machen ist, wie diese angeblich *auf eine ganz andere Schrift zugeschnittene* Schlußnotiz vom Evangelisten als Schlußnotiz [!] für *seine* Schrift Verwendung finden konnte.²³

Daß der Evangelist in 20,30f ausgerechnet auf die „*Zeichen*“ Jesu Bezug nimmt (20,30a) und die Leser auf die ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦτο „*geschriebenen Zeichen*“ als die für sein hier genanntes Anliegen entscheidenden Punkte der Darstellung hinweist (20,30b.c), macht diese gewichtige erläuternde Notiz für die Exegeten tatsächlich zu einem abzumildernden oder wegzuerklärenden Ärgernis, statt für sie eine Verstehenshilfe darzustellen.

2.2 Zum Inhalt: 20,30f als *Zweckangabe* statt als Inhaltsangabe „dieses Buches“

Ist aber der Rekurs auf Jesu Wundertaten an dieser Stelle wirklich ein *johanneisches* Problem? Tatsächlich *wird* er erst problematisch, wenn man theologisch die wunderhaften σημεῖα aus ihrer Verankerung im johanneischen Verständnis von Jesu Wirken auf Erden und literarisch die johanneischen Wundergeschichten aus ihrem Kontext, dem Johannesevangelium, herauslöst. Er wird erst recht zum exegetischen Problem, wenn man die fraglichen Verse 20,30f nicht einmal mehr genau zur Kenntnis nimmt, wenn man z.B. in ihnen unausgesprochen oder besser noch ausdrücklich eine Art *Inhaltsangabe*, eine *Zusammenfassung* (sic!) des *Johannesevangeliums* „unter dem Stichwort ‚Semeion‘“ sieht²⁴ - in welchem Fall sich der Autor hier

²³ Die „Lösungen“ für dieses sekundäre Auslegungsproblem (sofern man es denn überhaupt nötig findet, darauf einzugehen) reichen von der lapidaren Auskunft, daß sich „in solchen Äußerlichkeiten [sic!; gemeint ist die Frage, ob sich das eigene literarische Werk unter dem Begriff des ‚Zeichens‘ erfassen läßt!] eine gewisse Gleichgültigkeit [sic!]“ des Evangelisten zeige (BECKER, Komm. 4/2 633; ein Vorwurf, der doch wohl eher den Ausleger selber trifft), bis hin zu der phantasievollen Überlegung, daß Johannes auf diese Weise sein Werk „auch schon äußerlich [sic!] dem wohl schon zu seiner Zeit traditionellen Typus eines literarischen Evangeliums als Geschichtserzählung hatte angleichen wollen“ (SCHULZ, Komm. 248; ebenso BULTMANN, Komm. 541, mit Verweis auf DIBELIUS, FE 37 A. 3). - Der entscheidende Nachteil solcher Erklärungen ist und bleibt es, daß sie mehr unbeweisbare (und oft auch: unwahrscheinliche) Hypothesen erforderlich machen als Probleme bewältigen. Einmal mehr tritt hier die charakteristische Tendenz der Literarkritik zu Tage, Probleme mit konkreten literarischen Phänomenen auf das Gebiet der Historie zu verlagern, welches den eigenen Kombinationen umso mehr Raum läßt, je weniger man über den Gegenstand weiß bzw. wissen kann (wie z.B. über unausgesprochene Absichten des Autors).

Etwas anders BROWN, Komm. 1058: er führt die *Formulierung* von 20,30f ganz auf die SQ zurück, um dann ihren *ursprünglichen Sinn* von dem Sinn zu unterscheiden, den der *Evangelist ihr gab*. Aber lassen sich Formulierung und Sinn so weit trennen, ohne daß dabei der Sinn etwas Beliebiges, von der Formulierung Unabhängiges wird?

²⁴ BECKER, ThR 1986, 23, wie auch die oben Anm. 18 genannten Exegeten.

nicht nur äußerst ungeschickt ausgedrückt hätte, sondern auch eine mindestens schiefe, wenn nicht unzutreffende Aussage über sein literarisches Werk gemacht hätte!²⁵ Doch wird in 20,30f tatsächlich nichts anderes als

1. der Zweck „dieses Buches“ vom Autor selbst *ausdrücklich genannt* (20,31b.c);
2. ein bestimmter Aspekt „dieses Buches“ *hervorgehoben*, der dieses Buch als *auf eben diesen Zweck hin geschrieben* erweist, insofern es als eine unter dem Gesichtspunkt dieses Zweckes ausgewählte Sammlung aus der Fülle möglicher Wundergeschichten von Jesus vorgestellt wird (20,30b.31a); und
3. „dieses Buch“ *qualifiziert*, indem die vorliegenden, dem Leser gegenwärtigen Jesus-Wundergeschichten als σημεία γεγραμμένα in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden zu den in ihnen dargestellten, vergangenen σημεία-Taten Jesu (20,30a.b.31a) - wodurch „dieses Buch“ als *diesem Zweck gemäß* und in dieser für den Leser wesentlichen Hinsicht als *suffizient* gekennzeichnet wird.

Die in den beiden abschließenden Finalsätzen (Achtergewicht!) gegebene *Zweckbestimmung* von τοῦτο τὸ βιβλίον - und eben nicht eine schiefe *Zusammenfassung seines Inhaltes* - ist das zentrale, beherrschende Interesse von 20,30f!²⁶ Die ganze Notiz gipfelt formal *und* sachlich in den beiden ἵνα-Sätzen

... damit ihr Glauben faßt,
daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist,
und damit ihr (so) glaubend
„Leben“ habt in seinem Namen. (20,31b.c)

Tatsächlich wird der konsequente und durchdachte Aufbau von 20,30f sofort sichtbar, wenn man diese Notiz auch einmal *von hinten nach vorne* liest und analysiert!

²⁵ Das Problem wird sogar von Becker gesehen, wenn er es „schlechterdings unerklärlich“ findet, „wieso E(vangelist) sein Evangelium so [sc. unter dem Begriff des ‚Zeichens‘, C.W.] zusammenfassen kann“ (BECKER, Komm. 4/2 632). Aber statt nun seine Voraussetzung, daß es sich in 20,30f um eine Zusammenfassung des Evangeliums handelt, zu überprüfen oder doch wenigstens Gründe für diese These anzuführen, macht Becker kurzerhand den Evangelisten mit seiner „gewissen Gleichgültigkeit“ in solchen „Äußerlichkeiten“ für derartige Ungereimtheiten verantwortlich (s.o. Anm. 23).

²⁶ Treffend die Überschrift z.St. bei BROWN, Komm. 1055: „A Statement of the Author's Purpose (XX 30-31)“. - Natürlich wird die Zweckangabe in den beiden Finalsätzen von 20,31 allgemein gesehen; aber stets wird eine entsprechende Auslegung von 20,30-31 dadurch behindert, daß dies nicht als Hauptsache der *ganzen* Schlußnotiz festgehalten und von daher das Verhältnis von 20,31b.c zu der (eben nur vermeintlichen) „Inhaltsangabe“ 20,30 reflektiert wird, sondern der statuierte inhaltliche Bruch bloß entstehungsgeschichtlich „erklärt“ wird.

2.3 Der konsequente Aufbau und die gedankliche Geschlossenheit von 20,30f

Die Notiz 20,30f besagt, daß der Zweck des Johannesevangeliums *das Heil der Leser* ist. Dem Autor geht es entscheidend darum, daß sie „das Leben [als bleibenden Besitz] haben“²⁷ (20,31c; Achtergewicht). Eben deshalb geht es ihm auch darum, daß die Leser durch sein βιβλίον „Glauben fassen“²⁸, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist“ (20,31b) - also den durch geistgewirkte Einsicht in Jesu Werk und Person ausgezeichneten und in solchem Bekenntnis vor der feindlichen Welt praktizierten *Glauben der Gemeinde*. Denn solches πιστεύειν heißt, die ζωή zu haben (s. 11,25f). Ja, nach Johannes hat in der Gegenwart des Lesers *allein* noch *solches* πιστεύειν die Verheißung des „Lebens“ - ein Glaube, der eine grundsätzliche Einsicht in die christologische Würde und die soteriologische Funktion Jesu einschließt. Denn gemäß der johanneischen Unterscheidung von abgeschlossener *Zeit Jesu* und bis zur Parusie andauernder *Zeit des Geistes* ist in der Gegenwart allein noch der - tatsächlich auch 20,31 angesprochene - christologisch-soteriologisch *verstehende* (als solcher auf der Wirkung des Geistes beruhende) und *bekennende* (s. 12,42f) *Glaube der Gemeinde* wirkliches πιστεύειν.²⁹

Die beiden Finalsätze 20,31b.c sagen also nicht zwei unterschiedliche Zwecke des Johannesevangeliums aus, sondern nur den einen, daß die Leser durch dieses Buch zum *vollen* „Glauben“ an Jesus kommen (nicht zu einem insuffizienten πιστεύειν wie Martha c. 11, von den „vielen Archonten“ 12,42f ganz zu schweigen) und auf eben diese Weise - s. die Aufnahme des Hauptverbes des ersten ἵνα-Satzes (πιστεύσητε) durch das Partizip πιστεύοντες im zweiten ἵνα-Satz - die ζωή erlangen sollen. Erst im öffentlichen, d.h. vor dem (feindlichen) κόσμος abgelegten Bekenntnis der Gemeinde zu Jesus als „Christus und

²⁷ ἔχητε: (Konjunktiv) Präsens mit durativem Aspekt. Das *bleibende* „Haben“ der ζωή resp. des Heils auf seiten der Leser, dieses *dauerhafte* Resultat ihres Lesens ist die primäre Intention des Evangelisten, der wesentliche Zweck seiner Jesuserzählung.

²⁸ πιστεύσητε: (Konjunktiv) Aorist mit ingressivem Aspekt wie 19,35. Das *aktuell* durch das Lesen geweckte πιστεύειν ὅτι ist als Voraussetzung bzw. als irdischer Modus des ζῶν ἔχειν (s. das Partizip πιστεύοντες!) die abgeleitete, gleichsam *sekundäre* Intention des Evangelisten: durch Wecken des vollen Glaubens realisiert sich der wesentliche Zweck seiner Schrift, „Leben“ zu vermitteln. Insofern aber dieser Zweck *nur* so erreicht werden kann, ist das Wecken des vollen Glaubens auf seiten der Leser gleichfalls *wesentlicher* Zweck „dieses Buches“.

²⁹ S. Jesu rhetorische Frage an Martha 11,40: „Habe ich dir nicht gesagt, wenn du *glaubst*...“ im Blick auf ihr - nach dem formal korrekten Bekenntnis 11,27 (abgesehen von dem zusätzlichen Titel ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος entspricht es ganz 20,31!) nur umso grellerem - Miß- bzw. *Unverständnis*, das aus ihrer Frage 11,39 spricht, genauso wie aus ihrer resignierten Feststellung 11,24 (welche 11,25f ausdrücklich durch Jesus selbst korrigiert wird!). Nach johanneischem Verständnis schließt - in der Gegenwart des Lesers, *nach* Ankunft des Geistes - πιστεύειν ein bestimmtes Verstehen und Erkennen Jesu ein (gerade auch im Zusammenhang mit und aufgrund von Jesu σημεῖα!). Vgl. dazu auch die Ausführungen bei BITTNER 275-279.

Gottessohn“ - s. die durch πιστεύειν ὅτι eingeleitete *Bekennnisformulierung* in 20,31b³⁰ - ist der Glaube als *unbedingtes Vertrauen auf Jesus* (Prototyp: der Blindgeborene Kap. 9; Gegentyp: die Archonten 12,42) und als *Erkennen Jesu* (Prototyp: Thomas Kap. 20; Gegentyp: z.B. Thomas sowie Martha Kap. 11) vollständig. Insofern dieser volle Glaube (πιστεύειν) aufgrund der Dahingabe des eingeborenen Sohnes tatsächlich die ζωή bedeutet (11,25f) und insofern eben diese den Glaubenden verliehene ζωή den Zielpunkt von Jesu ἔργον ausmacht (3,16), stellt sich das Johannesevangelium mit 20,30f ausdrücklich in Kontinuität zu dem soteriologischen „Werk“ Jesu.

In seinen Lesern *diesen* Glauben, der das „Leben“ hat - nämlich den 20,31b angesprochenen Glauben der christlichen Gemeinde - zu *wecken*, ist die Absicht dieses Buches *als einer ausgewählten Sammlung von Wundergeschichten (20,30b.31a)*. Denn wenn auch das ganze Johannesevangelium Jesus als Christus und Gottessohn erzählerisch bezeugt und eine aus kerygmatischen Motiven gestaltete Literaturform „Jesuserzählung“ darstellt, so sind doch eben die johanneischen Wundergeschichten als *beispielhafte Jesuserzählung* in einzigartiger Weise geeignet, den Glauben auf seiten des Lesers zu wecken. Keineswegs zufällig ist also in der Schlußnotiz 20,30f von den Jesus-Wundergeschichten die Rede! Hinsichtlich der Zweckbestimmung „dieses Buches“ 20,31b.c ist es völlig *sachgemäß*, dieses Buch an dieser Stelle unter dem Gesichtspunkt „ausgewählte Sammlung von Jesus-Wundergeschichten“ anzusprechen: gerade *dieser* Aspekt erweist das vorliegende βιβλίον als tatsächlich seinem 20,31b.c genannten Zweck entsprechend! Denn die in ihm enthaltenen Jesus-Wundergeschichten sind in der Gegenwart des Lesers das, was die Wundertaten Jesu in der Vergangenheit des irdischen Lebens Jesu waren: *glaubensermöglichende Konfrontationen mit Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer!* Von daher erweist sich

³⁰ In 20,31b („damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist“) ist wie in 11,27 (dazu s.o. Teil C. 7.2.2 a) dieser Arbeit, speziell S. 217) eine Bekennnisformel, genauer: eine „Gottessohn-Homologie“ bzw. ein „Identifikationssatz“, verarbeitet - also die Form des *Taufbekenntnisses*, vgl. dazu VIELHAUER, Geschichte 23.25-27 (u.a. mit Hinweisen auf Beispiele aus 1. Joh [a.a.O. 25]). Dort allerdings hat sich der ursprünglich differenzierte Sprachgebrauch [s. Rm 10,9] bereits abgeschliffen, insofern im 1. Joh als das zur Formel gehörige Verb neben [ursprünglichem] ὁμολογεῖν auch πιστεύειν Verwendung findet - Indiz dafür, daß hier wie auch im vierten Evangelium (z.B. Joh 12,42f) πιστεύειν inzwischen das öffentliche Bekennen [ὁμολογεῖν] einschließt. - Leider geht Vielhauer a.a.O. nicht auf 20,31b ein, trotz der großen Nähe speziell zu 1. Joh 5,1.5).

Waren ὁμολογία/ὁμολογεῖν in der Profangräzität Worte aus der juristischen und politischen Sphäre, so macht sich diese Abstammung in der religiösen Homologie des Neuen Testaments insofern bemerkbar, als auch für sie „das Moment der Öffentlichkeit, der Verbindlichkeit, der Endgültigkeit und der Antwortcharakter konstitutiv“ ist (a.a.O. 23; Zitat aus BORNKAMM, Studien 192). Das 20,31 zugrundeliegende Taufbekenntnis dürfte folgendermaßen gelaute haben:

πιστεύω (πιστεύομεν?) ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Vgl. außerdem BITTNER 208-213.

allererst das zweifache ἵνα als wohl motiviert, als adäquate, weil das Verhältnis von 20,30a-31a und 20,31b.c genau kennzeichnende Konjunktion.

Nun kommt 20,30 diese Entsprechung, ja dieses Fortwirken des σημεία ποιεῖν Jesu in den Wundergeschichten „dieses Buches“ darin prägnant zum Ausdruck, daß die Wundergeschichten als σημεία γεγραμμένα ins Verhältnis gesetzt werden zu Jesu σημεία ποιεῖν! Es ist also wiederum vom Gefälle der ganzen Notiz her von bestechender Konsequenz, wenn 20,30a auf die *zahlreichen, nach ihrer geschichtlichen Seite* (als ποιεῖν des Irdischen) *vergangenen σημεία Jesu* rekurriert, wenn der Evangelist im Blick auf den 20,31b.c angegebenen Zweck gerade bei *diesem* Punkt des Wirkens Jesu: seinem irdischen σημεία ποιεῖν, die charakteristische Verbindung seines literarischen Werkes als *Fortsetzung* des soteriologischen Wirkens Jesu andeutet. Denn eben in den Jesus-Wundergeschichten als σημεία γεγραμμένα hat es *der Leser auf seine Weise* mit den *glaubensermöglichenden* Taten im gesamten Wirken Jesu: seinen σημεία, zu tun!

2.4 Zur Form: 20,30f als die charakteristische Schlußnotiz der johan-neischen Jesuserzählung (christliche Urliteratur)

Formal ist 20,30f eine auf das gesamte Johannesevangelium bezügliche *kommentierende Notiz*. „Aus ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ geht hervor, dass der Evangelist ... auf sein ganzes Werk zurückblickt“³¹. Es geht ihm hier jedoch keineswegs darum, dieses sein Werk „nach seinem Hauptinhalt als eine Auswahl von σημεία“ zu charakterisieren³², wie die Analyse des Aufbaus von 20,30f zeigte: Die *Angabe des Zweckes* dieses literarischen Werkes ist die *einzige*, den ganzen Satzbau organisierende Absicht dieser Notiz.³³ Nur

³¹ HOLTZMANN, Komm. 307.

³² Ebd. - Dieses weitverbreitete Mißverständnis der Johannesexegese (s. die Kommentare z.St. von WEISS, HEITMÜLLER, BAUER, BULTMANN, STRATHMANN, SCHULZ, BECKER, HAENCHEN, GNILKA u.a.) führt immer wieder zu der schon fast grotesken Ansicht, der Evangelist wolle an dieser herausragenden Stelle bloß die geringe Quantität seiner Wundergeschichten rechtfertigen! Anhänger der Semeiaquellen-Hypothese interpretieren demgegenüber 20,30f (oder wenigstens 20,30-31b) als ursprünglichen *Abschluß* der SQ und sparen sich im allgemeinen die Mühe, diese Notiz auch auf den *vorliegenden Text* zu beziehen und in *diesem* ihrem realen Kontext plausibel zu machen (Ausnahme: BROWN, Komm. 1058; vgl. dazu oben Anm. 23).

³³ So BROWN, Komm. 1055, aber auch SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 400 („will vor allem den Zweck der Schrift klar herausstellen“); ähnlich BITTNER 199f.208f, der allerdings dann doch die inhaltliche Charakterisierung des Evangeliums als zumindest gleichwertiges Anliegen dieser Notiz versteht: „Das vorliegende Evangelium wird als eine bewußt getroffene *Auswahl* von σημεία bezeichnet. Ihr liegt ein angebbares, deutliches *Kriterium* zugrunde, das gleichzeitig das *Ziel* der vorliegenden Darstellung angibt“ (BITTNER 224). Das „gleichzeitig“ kennzeichnet das Problematische (nicht nur) an Bittners Interpretation von 20,30f: Wenn doch unstrittig ist, daß diese Notiz in formaler

weil es der charakteristische Zweck „dieses Buches“ ist, den Leser zum christlichen Glauben zu führen und damit das Heil zu verschaffen (20,31b.c), kommt es hier *als Auswahl von $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ Jesu* (und damit in seiner Relation zu Jesu irdischem Wirken, also zu seinem Inhalt) in den Blick (20,30a.b.31a). Erst (und nur!) als Aussage über den Zweck „dieses Buches“ erweist sich die Schlußnotiz 20,30f als sinnvoller Bestandteil des Johannesevangeliums: sowohl inhaltlich, als Ausdruck eines umfassenden gedanklichen Zusammenhangs, wie auch formal, als äußerst konsequent aufgebaute, das Voranstehende kommentierende Notiz.

All dies zeigt, daß 20,30f der Form nach *keine traditionelle Schlußwendung*³⁴ darstellt, welche „dem Leser den unerschöpflichen Reichtum des Gegenstandes zum Bewußtsein bringen“ soll³⁵ - 20,30f ist eben keine Reflexion auf den „Gegenstand“ oder wenigstens „Hauptinhalt“ des Buches - und mit welcher das Johannesevangelium dann auch definitiv zum *Abschluß* gekommen sein müßte. In der Tat spricht die johanneische Notiz 20,30f, wie Bittner betont, nicht bloß wie die antike Rhetorik von einer Beschränkung des Stoffes, sondern von einer zu einem bestimmten Zweck getroffenen Auswahl.³⁶ „Dafür aber findet sich ... in der antiken Literatur keine Parallele.“³⁷ Somit fehlen alle Anhaltspunkte dafür, 20,30f formal als einen gemäß literarischen Konventionen gestalteten *Buchschluß* anzusehen - wie denn diese Notiz auch de facto gar nicht den Abschluß „dieses Buches“ darstellt, sondern dieser erst mit 21,25 erreicht ist.

Interessanterweise arbeitet der wirkliche Buchschluß 21,25 tatsächlich mit den rhetorischen Topoi „*pauca e multis*“ und „Unsagbarkeit“, wie sie in antiken Buchschlüssen begegnen³⁸ - was die Andersartigkeit von 20,30f nur umso deutlicher hervortreten läßt

Hinsicht eine eindeutig abgrenzbare und syntaktisch kohärente *Texteinheit* darstellt - es handelt sich sogar um *einen Satz* -, dann müßte auch *eine* kohärente Aussageabsicht von 20,30f zu bestimmen sein. Jedenfalls im Normalfall gilt, daß eine einzelne, formal eigenständige Aussage letztlich *einen* bestimmten Sinn hat (eine Ausnahme bildet z.B. das Rätsel, vgl. dazu JOLLES 126-149; aber 20,30f ist keineswegs ein Rätsel, sondern als kommentierende, d.h. *erläuternde* Notiz das genaue Gegenteil davon).

³⁴ „Solche Schlußwendungen sind traditionell.“ (BULTMANN, Komm. 540 A. 3). Diese bereits von BAUER, Komm. z.St. (Hinweis auf antikes Vergleichsmaterial) und DIBELIUS, FE 37 A. 3 vertretene Einschätzung von 20,30f ist seit Bultmann Allgemeingut geworden. Jüngst hat Bittner sie einer genauen Prüfung unterzogen und - nach Durchsicht des in Frage kommenden antiken und speziell auch des von Bultmann genannten Vergleichsmaterials - als unhaltbar erwiesen (s. BITTNER 200-205).

³⁵ BULTMANN, Komm. 540.

³⁶ Vgl. auch BITTNER 202-205.

³⁷ BITTNER 205.

³⁸ S. BITTNER 202f. - Tatsächlich sieht denn auch Bultmann in 21,25 dieselbe literarische Konvention wirksam wie in 20,30f, dieselbe Absicht, „die unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes“ auszudrücken (BULTMANN, Komm. 556; vgl. 540). Statt daß nun aber erklärt wird, warum und in welcher Hinsicht eine solche vom Redaktor zu verantwor-

und die formale Eigentümlichkeit dieser Notiz noch unterstreicht. Unumgänglich ist daher entweder eine viel sorgfältigere Begründung des gängigen formkritischen Urteils, daß 20,30f einen (konventionellen) *Buchschluß* darstelle (auf welchem Urteil ja auch die ebenso gängige form- und literarkritische Beurteilung von 21,1-25 als einem „Nachtrag“ weitgehend beruht) - oder eben eine Revision dieser Beurteilung von 20,30f und ein neuer Versuch, Form und Inhalt der Notiz 20,30f (und damit zusammenhängend von 21,1-25) zu bestimmen.

Die Frage nach der Form von 20,30f ist nach Bittners Kritik an dem bisherigen formkritischen Urteil jedenfalls wieder völlig offen. Was läßt sich über obige Feststellung hinaus sagen, daß hier eine „kommentierende Notiz“ vorliegt, derer es ja im vierten Evangelium noch zahlreiche andere gibt? Aufgrund der beiden bisherigen Beobachtungen, daß 20,30f

1. eine kommentierende Notiz über *das Buch als Ganzes* (τοῦτο τὸ βιβλίον!) ist, und
 2. eine Aussage über den *Zweck* dieses Buches darstellt,
- läßt sich folgendes sagen:

ad 1.: Als auf das *ganze Buch* bezogene kommentierende Äußerung - hierin ist Notiz 20,30f nur noch mit 21,25 vergleichbar - bekommt sie unweigerlich den Charakter eines *Rückblickes* und erweckt damit den Eindruck eines *Abschlusses der Darstellung* (nicht: des Buches!), so daß sie jedenfalls *zum Buchschluß gehört*, der ebenso wie eine einführende Bemerkung (hier: Prolog 1,1-18) auf einer anderen Ebene als die Erzählung selbst (Metaebene) angesiedelt ist. Insofern wird man sie als *Schlußnotiz* charakterisieren müssen, als einen - wie sich zeigen wird: bestimmten, bedeutungsvollen - *Teil des johanneischen Buchschlusses*. - Bestätigt wird diese formale Charakterisierung der Notiz 20,30f zum einen durch die *Stellung der Notiz gegen Ende des Gesamtwerkes*, nachdem bereits alle wesentlichen Aspekte des irdischen Wirkens Jesu bis hin zu den Auferstehungserscheinungen vor den Jüngern dargestellt worden sind. Zum zweiten wird sie bestätigt durch die *direkte Anrede der Leser seitens des Autors*³⁹ - deutlichster Ausdruck der „Metaebene“. Drittes Indiz ist der *Inhalt dieser Notiz selbst*: Angabe des Abfassungszweckes im Blick auf den Leser.

ad 2.: Der letztgenannte inhaltliche Aspekt von 20,30f erlaubt zudem eine Präzisierung der noch allgemeinen formalen Bestimmung dieser Verse

tende Doppelung sinnvoll ist, wird charakteristischerweise einmal mehr die Frage nach dem *Sinn* ausgeblendet und mit der Miene des Wissenden die (in diesem Fall zudem wenig einleuchtende) *historische* Behauptung aufgestellt, der Redaktor habe an dieser Stelle (warum?!) „das Bedürfnis“ gefühlt, „mit einer 20,30 nachahmenden Wendung“ das Buch „endgültig abzuschließen“ (ebd.). - Zur Formanalyse von 21,25 bzw. 21,24-25 s.u.

³⁹ S. die Verbformen der 2. Person Plural: (ἵνα) πιστεύσητε und (ἵνα) ἔχητε in 20,31.

als „Schlußnotiz“. Tatsächlich gibt nämlich 20,30f nicht allein den *Zweck* des vorliegenden Buches mit Blick auf den Leser an, sondern weist seine Leser auch auf die in dieser Hinsicht besonders relevanten Passagen „dieses Buches“ hin; nicht zuletzt deutet 20,30f deren Relation zu den in ihnen erzählten Ereignissen durch einen pointierten Sprachgebrauch an - wodurch das vorliegende βιβλίον von der in ihr zur Sprache kommenden Sache her *qualifiziert* und durch *diese* Qualifizierung als hinsichtlich seines Zweckes im Blick auf den Leser *suffizient* vorgestellt wird. Somit haben wir in der Tat eine *weitreichende Erläuterung* zu „diesem Buch“ vor uns! So wenig traditionell eine *solche* (sc. Spezifika erläuternde) Angabe am Ende eines Buches ist⁴⁰, so sehr ist sie Symptom einer Literatur, die eben noch in diesem Maße *erläuterungsbedürftig* ist, weil sie als *neuartige* Literatur noch keine „selbstverständliche“ Literaturform darstellt, gleichwohl aber - als Literatur im eigentlichen Sinne - *von sich aus* prinzipiell allen Lesern *verständliche* sprachliche Gestaltung sein will. Zu dieser Klasse von Literatur zählt aber gerade auch das eminent literarische Johannesevangelium, das als „Jesuserzählung“ (christliche) *Urliteratur* ist.

Bereits die Analysen von Sprachgebrauch und Aufbau von 20,30f haben gezeigt, daß diese Notiz bis ins unscheinbare Detail hinein auf eben *dieses* Buch als *christliche Urliteratur* zugeschnitten ist. Andererseits zeigt dann aber auch der konkrete Inhalt dieser Schlußnotiz, insofern hier *wesentliche* Aspekte „dieses Buches“ (Abfassungszweck!) *ausdrücklich* genannt und erläutert werden, daß hier eine Literatur bemüht ist, sich beim Leser einzuführen, daß wir es also in 20,30f mit einem charakteristischen Bestandteil einer *neuen* und *eigenständigen* Literaturform („Urliteratur“) zu tun haben. Generell ist nämlich im Rahmen des Buchschlusses eine Erläuterung zum Buch wie in 20,30f sinnvoll, wenn das Buch

- a. erläuterungsbedürftige, weil eigentümliche Literatur ist, und wenn es
- b. Literatur auch in dem Sinne sein will, daß solche für ein verstehendes Lesen dieser eigentümlichen Literatur notwendigen Grundinformationen an den Leser im Buch selbst gegeben werden.

Indem der Evangelist seine Darstellung Jesu mit dieser erläuternden Notiz 20,30f abschließt, rüstet er den Leser mit den grundlegenden Informationen (z.B. über Sachbezug und Zweck der Darstellung) aus, deren er *als Leser* dieser neuartigen Literatur grundsätzlich bedarf. Damit aber macht er den Leser unabhängig von textexternen Informationen, von diesbezüglichen Informationsquellen außerhalb des Buches.⁴¹ 20,30f entspricht also generell dem Bemühen, „Ur-Literatur“ zu

⁴⁰ Die „Jesuserzählungen“ des Mk und Mt enthalten keine ausdrückliche Zweckangabe - geschweige denn eine so komplexe Erläuterung ihres Werkes -; eine Schlußnotiz wie 20,30f stellt also auch kein traditionelles Element dieser neuen Literaturform dar.

⁴¹ Eine solche Quelle wäre z.B. die jeweilige Gemeinde mit ihrer (jeweiligen) Kenntnis der Literaturform Evangelium resp. Jesuserzählung, oder die Lehrtradition einer katechetischen Schule.

schaffen: einen *Text*, der trotz der Neuartigkeit der literarischen Form *für sich* spricht.⁴²

Demnach ist die kommentierende Notiz 20,30f als sachlich erläuternder Rückblick auf das gesamte literarische Werk der Form nach eine *für Urliteratur charakteristische Schlußbemerkung*. Als Zweckangabe, die zugleich das vorliegende „Buch“ *als Buch* in wesentlichen Hinsichten qualifiziert (nämlich als eine Sammlung von σημεία [sc. γεγραμμένα!], die auf den vollen Glauben und also „das Leben“ der *Leser* zielt), ist 20,30f ein ganz bestimmter Teil des Buchschlusses: Sie ist - im Vergleich zur anders gearteten Schlußnotiz 21,25, welche tatsächlich „den unerschöpflichen Reichtum des Gegenstandes zum Bewußtsein bringen“ will und welche also tatsächlich eine an rhetorische Konvention angelehnte *Abschlußnotiz* darstellt - die charakteristische Schlußnotiz der johanneischen Jesuserzählung.

2.5 Zur Funktion: 20,30f als zentraler Hinweis des Autors an den Leser zum Verständnis seiner Jesuserzählung (christliche Urliteratur)

Auf dem Hintergrund des johanneischen Verständnisses von Jesu Wirken (speziell von seinem σημεία ποιεῖν) sowie auf dem Hintergrund des schriftstellerischen Selbstverständnisses des vierten Evangelisten (speziell als geistbegabter Produzent von „in diesem Buch“ vorliegenden σημεία γεγραμμένα) wurde die Schlußbemerkung 20,30f als eine *durchdachte und präzise formulierte Schlußnotiz* zu diesem Exemplar christlicher Urliteratur sichtbar und wurde *diese* Erläuterung als Erläuterung *dieses Buches* verständlich. Dementsprechend wird auf den genauen Wortlaut zu achten sein, wenn im folgenden die erläuternde Funktion dieser Verse, also ihre Funktion als *Verstehenshilfe*, genauer bestimmt wird. Nur auf diese Weise wird sich 20,30f nicht allein formal, sondern auch inhaltlich als „Schlüssel zum Grundverständnis“ dieses eigentümlichen Evangeliums aufweisen lassen.

Wie die Analysen von Aufbau, Gedankengang und Form der Notiz 20,30f zeigen, weist diese Erläuterung unmittelbar ins Zentrum der schriftstellerischen Arbeit des Evangelisten und ins Herz dieses eigentümlichen, erklärungsbedürftigen literarischen Werkes: Indem nämlich der *Zweck* „dieses Buches“ angegeben wird, wird dem Leser das *darstellerische Interesse* und damit indirekt auch die *gestalterische Maxime* des gesamten literarischen Werkes genannt. Insofern der Zweck dieses Buches darin besteht, daß die Leser den christlichen Glauben (πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) als die irdische Form der ζωὴ erlangen (20,31b.c), wird hier

⁴² Gerade in dieser offenkundigen Bemühung um Textautonomie scheint mir das vierte Evangelium einen Fortschritt (zumindest gegenüber Mk und Mt) in der Entwicklung der *Literaturform* „Jesuserzählung“ zu bezeichnen. - Es sei bemerkt, daß die johanneische Jesuserzählung resp. Evangelienschrift selbst mit dieser Schlußnotiz einen wesentlichen Anhaltspunkt bzw. eine Bestätigung für die von Overbeck (aus anderen Beobachtungen) entwickelte These einer „christlichen Urliteratur“ darstellt.

das *spezifisch christliche* Movens: Jesus als den eschatologischen Gesandten Gottes zu *verkündigen*, als Movens *dieser* Schriftstellerei - eben einer *spezifisch* christlichen Schriftstellerei - zum Ausdruck gebracht. 20,30f besagt demnach im Blick auf „dieses Buch“, daß hier, insofern von Jesu irdischem ποιεῖν erzählt wird, weder ein bloß historisches noch ein bloß eschatologisches Darstellungsinteresse verwirklicht ist, sondern das *kerygmatische Darstellungsinteresse*, welches Jesu Wirken - gemäß der *Maxime* „*erzählerisches Zeugnis*“ - in der *neuen* literarischen Form „Jesuserzählung“ (Evangelienform) zur Sprache bringt. Der Hinweis 20,31 auf den genuin christlichen und als solchen neuartigen Abfassungszweck, auf ein neuartiges literaturbildendes Interesse macht den Leser aufmerksam auf die grundlegende Besonderheit „dieses Buch“. Und die konkrete Fassung dieses Buchzweckes macht den Leser aufmerksam darauf, worauf es bei der Lektüre ankommt und worum es für ihn *als Leser* geht: um Glaube (oder Unglaube), um die ζωή (oder die κρίσις). Indem dieser *kritische Anspruch* - „kritisch“ im Sinne der eschatologischen (Ent-)Scheidung - erhoben wird, wird nun diesem Buch im Blick auf den Leser dieselbe Bedeutung gegeben, wie sie nach Darstellung dieses Buches den Worten und Taten Jesu im Blick auf seine Zeitgenossen zukam (s. 15,22-25)! Mit diesem unvergleichlich hohen Anspruch werden allerdings die Leser zu einem *genauen, intensiven Lesen* motiviert. Zugleich deutet diese Notiz mit dem Abfassungszweck auf das darstellerische Interesse und also auf den *zentralen Aspekt* dieser neuartigen Literaturform hin, womit dem Leser Leitlinie und Maßstab eines *verstehenden Lesens* an die Hand gegeben werden.

Doch der Hinweis, den die Schlußnotiz 20,30f dem Leser zum Verständnis dieses eigentümlichen βιβλίον gibt, geht noch über diesen *zentralen Aspekt* hinaus. Sie gibt eben nicht nur den Zweck dieser neuartigen Literatur an, sondern stellt dieses Buch als *auf diesen seinen Zweck hin geschrieben* vor, insofern es eine Sammlung von geschriebenen σημεία darstellt: „... *diese* [sc. σημεία] *aber sind geschrieben, damit ihr glaubt* (...) und *damit ihr Leben habt*...“. Insofern 20,30f dieses Buch mit Hinweis auf die in ihm enthaltenen Wundergeschichten als seinem 20,31b.c genannten Zweck entsprechend erweist, wird der genannte unvergleichlich hohe Anspruch gegenüber dem Leser *begründet*. Und insofern diese Wundergeschichten - wie hier durch pointierten Sprachgebrauch angedeutet - σημεία [sc. γεγραμμένα] *sind*, ist diese Abzweckung des vorliegenden Buches vor dem Leser *einsichtig gemacht* und sein eschatologisch-kritischer Anspruch *tatsächlich ausgewiesen*.

Wie Jesus einst seinen eschatologisch-kritischen Anspruch, seinen Ruf zum πιστεύειν an ihn und sein Wort als das Heil, mit dem Hinweis auf bestimmte Teile seines Wirkens (die einzigartigen „Werke“ als die „Zeugnisse vom Vater“) *begründete* und tatsächlich

auch durch die von ihm öffentlich getanen σημεία *auswies*, so begründet auch der Evangelist den gleichen Anspruch seines Buches mit Hinweis auf bestimmte Passagen seines literarischen Werkes. Ja, der Autor „dieses Buches“ kann ebenfalls den 20,31b.c erhobenen eschatologisch-kritischen Anspruch durch σημεία *ausweisen*: eben insofern die in diesem βιβλίον „geschriebenen Zeichen“ Zeichen *sind* – auf welche er in 20,30f zur Begründung seines unvergleichlichen Anspruches ja denn auch tatsächlich hinweist!

Wie bereits oben gezeigt⁴³, *kann* der geistbegabte Evangelist seine Wundergeschichten, insofern sie die Weise der Gegenwärtigkeit von Jesu σημεία sind (welche als „getane“, als sinnlich wahrnehmbare Ereignisse Vergangenheit sind), ebenfalls als σημεία auffassen und bezeichnen. Nun aber wird deutlich, daß er sie hier *mit vollem Bewußtsein und bestimmter Absicht* als solche bezeichnet: der pointierte Sprachgebrauch in 20,30f soll den Leser auf die Qualität dieses Buches als Ver-Gegenwärtigung glaubensermöglichender σημεία Jesu hinweisen. Dieser pointierte Sprachgebrauch, *dieser* Hinweis an *dieser* Stelle hat seinen guten Grund, wenn nicht gar seine sachliche Notwendigkeit: Denn so (nur so!) wird der 20,31b.c genannte Zweck einsichtig und ist der damit erhobene eschatologisch-kritische Anspruch gerechtfertigt.

2.6 Die Funktion des auffälligen Sprachgebrauchs von σημείον in der Schlußnotiz 20,30f

Der auffällige Sprachgebrauch von σημείον in 20,30f hat demnach innerhalb dieser Schlußnotiz eine bestimmte Funktion: Er macht aufmerksam auf den die ganze Aussage 20,30f tragenden Sachverhalt, daß der Leser in diesem Buch (geschriebene) „Zeichen“ vor sich hat, die ihn mit Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer unübersehbar konfrontieren und den Glauben an ihn nicht bloß ermöglichen, sondern geradezu herausfordern. Indem hier außerdem von den „getanen“ σημεία Jesu als dem vergangenen Dort und Einst (Indikativ Aorist von ποιεῖν) und *im selben Atemzug* von den „geschriebenen“ σημεία als dem andauernden Hier und Jetzt (Partizip und Indikativ Perfekt von γράφειν) die Rede ist, indem darüberhinaus von beidem *in dieser syntaktischen Verklammerung* (Pronominal-, Satzbau!) die Rede ist, kommt das eigentümliche, *diese* Literatur auszeichnende Verhältnis von Inhalt und sprachlicher Gestaltung resp. Form pointiert zum Ausdruck.

Während bei der sprachlichen Gestaltung bestimmter Ereignisse der Vergangenheit üblicherweise der Inhalt (ein bestimmtes, räumlich und zeitlich abgeschlossenes Ereignis) das Primäre darstellt und die sprachliche Gestaltung das zeitlich und phänomenal Sekundäre, das als Reflex auf das Ereignis dessen zeitliche Abgeschlossenheit voraussetzt (Be-

⁴³ S. oben Teil E. 1 dieser Arbeit, besonders S. 290-293.

richt, Meldung, Augenzeugenbericht etc.), so liegt hier ein prinzipiell anderes Verhältnis vor. Wohl gilt auch für diese Literatur, die „Jesuserzählung“, daß das den Inhalt ausmachende bestimmte Ereignis der sprachlichen Gestaltung *zeitlich* vorausliegt. Doch ist seine sprachliche Gestaltung *phänomenal* kein Sekundäres, kein bloßes Epiphänomen des Ereignisses, sondern Bestandteil dieses Ereignisses selbst, sofern dieses Ereignis als das *eschatologische Ereignis der Liebe Gottes zum Kosmos* prinzipiell kein zeitlich Abgeschlossenes und kein Vergangenes sein kann und sofern es tatsächlich auch *in seiner sprachlichen Gestaltung* (z.B. in der christlichen Verkündigung, d.h. im Zeugnis der Glaubenden vor der Welt) *gegenwärtig* ist. Auch die (buchmäßige!) „Jesuserzählung“, welche Jesus als Christus *erzählerisch* zur Sprache bringt, dokumentiert gerade nicht die endgültig abgeschlossene Vergangenheit des von ihr erzählten Geschehens, sondern - als *diese* sprachliche Gestaltung, die eine Weise der christlichen Verkündigung darstellt - dessen *Gegenwärtigkeit* als Ereigniswerden des aller Welt geltenden eschatologischen Heilswillens Gottes.

Damit ist schon gesagt, daß das spezifische Inhalt-Form-Verhältnis und damit auch die eigentümliche, spezifisch christliche Literaturform „Jesuserzählung“ selbst auf dem Spezifikum ihres eigentümlichen *Inhaltes* beruht: das *vergangene* irdische Wirken, Leiden und Sterben Jesu, war das paradoxe *Ereigniswerden von Gottes eschatologischem Heilswillen*, der in diesem Ereignis als *aller Welt geltende Liebe Gottes* (3,16) offenbar wurde. - Insofern dieser spezifische Inhalt stets neue Voraussetzung und Grund seiner sprachlichen Vergegenwärtigung ist, bleibt das zeitliche *Präe*, bleibt auch das Ein-für-allemal des erzählten Ereignisses „Wirken und Sterben Jesu“ gewahrt. Andererseits kann *solches* Ereignis, Jesu *ἐργον*, kein abgeschlossenes („historisches“) sein, wie es denn auch nach Jesu Weggang in der Wirksamkeit des „anderen Parakleten“ durch Wort und Sakrament der Gemeinde nicht nur eine Fortsetzung findet, sondern in dieser Fortsetzung *selber fortwirkt*. Tatsächlich wird erst durch die Verkündigung der Jünger Jesu *alle Welt* mit der ihr geltenden Liebe Gottes *konfrontiert*: Erst durch ihre Verkündigung geschieht, woraufhin bereits Jesu öffentliches Auftreten (und dabei insbesondere wieder sein *σημεῖα ποιεῖν*) angelegt war. Anders gesagt: War das (als bestimmtes geschichtliches Geschehen *vergangene*) öffentliche Auftreten, Leiden und Sterben Jesu das Ereigniswerden des universalen Heilswillens Gottes, dann wird - in zeitlicher und sachlicher Konsequenz *dieses* bestimmten Ereignisses - eben dieses Ereignis immer wieder neu *gegenwärtiges* Ereignis in der christlichen Verkündigung, insofern sie Zeugnis von Jesu Wirken als diesem Ereignis ist.

Diese eigentümliche Relation von erzähltem Ereignis („Inhalt“) und Erzählung („sprachliche Form“), die bei aller Differenz der Täter, der Zeiten, der Hervorbringungen (Art der Phänomene) und der Quantität doch eine wesentliche qualitative Gleichheit als je zeitgemäße Form der heilintendierenden Zuwendung Gottes zur Welt einschließt, zeichnet die christliche Literaturform „Jesuserzählung“ aus. Eben diese Differenz und mehr noch

diese über bloße Entsprechung hinausgehende qualitative Gleichheit - die „Jesuserzählung“ ist nicht bloß adäquater Ausdruck des erzählten Ereignisses, sondern selber Teil dieses Ereignisses und ein Modus des Sich-Ereignenden - bestimmt offenbar speziell auch das Verhältnis von σημεία ποιεῖν Jesu und σημεία γράφειν des Evangelisten, wie Aufbau und Sprachgebrauch in 20,30f zeigen. Ja, der auffällige Sprachgebrauch ‚σημείον = *Wundergeschichte*‘ in dieser Schlußnotiz weist direkt auf dieses *spezifische* Verhältnis am Beispiel von Jesu Wundertun und schriftlicher Wundererzählung hin (s. darüber hinaus die Gleichheit des jeweiligen Zweckes, „Glauben“ und solcherart „Leben“ zu wecken)! Damit macht dieser bemerkenswerte Sprachgebrauch zugleich auf den entscheidenden heilsgeschichtlichen Sachverhalt aufmerksam, welcher Abfassung und Anspruch dieses Buches insgesamt begründet: das fortgesetzte Ereigniswerden des eschatologischen Heilswillens Gottes im Wirken des „Geistes der Wahrheit“, speziell a. im *vollen*, rechten Erkenntnis Jesu und öffentliches Bekenntnis einschließenden πιστεύειν als der ζωή, sowie b. im christlichen *Zeugnis von Jesus*, das solches πιστεύειν intendiert und ermöglicht.

2.7 Ergebnis

20,30f ist eine sorgfältig formulierte *Schlußnotiz*. Als auf „dieses Buch“ bezügliche Notiz markiert sie den *Abschluß der Darstellung* (nicht: des Buches) und den *Einsatz des Buchschlusses*. Mit der *Angabe des Abfassungszweckes* (nicht: Zusammenfassung des Inhalts) dieses literarischen Werkes, und nicht weniger auch mit der *Begründung dieses Zweckes* durch Hinweis auf entsprechende Teile „dieses Buches“ erweist sich 20,30f als *erläuternde* und als solche für *Urliteratur symptomatische Schlußbemerkung*: sie gibt den Lesern entscheidende Anhaltspunkte zum Verständnis dieser neuartigen Literatur. Die Anhaltspunkte sind denn auch tatsächlich auf dieses Exemplar christlicher Urliteratur genau zugeschnitten: Würde 20,31b.c (Zweckangabe) noch zu jeder Jesuserzählung passen, so kann sich die gesamte Notiz (Rekurs auf Jesu σημεία ποιεῖν; Hinweis auf die in *diesem* Buch „geschriebenen“ σημεία als Begründung dieser Zweckangabe) allein auf die *johanneische Jesuserzählung* beziehen. 20,30f ist demnach formal und inhaltlich eine *individuelle Schlußnotiz* (nicht: ein konventioneller Buchschluß) - die *charakteristische* Schlußnotiz der johanneischen Jesuserzählung als Urliteratur (vgl. demgegenüber die eher konventionell geformte Abschlusssnotiz 21,25). Sie hat die Funktion eines *zentralen sachlichen Hinweises* an die Leser, weil sie Absicht, Sache und Anspruch dieses neuartigen literarischen Werkes kennzeichnet und begründet. Dabei spielt der auffällige

Sprachgebrauch σημειὸν eine entscheidende Rolle. Insofern dieser den Leser darauf aufmerksam macht, daß er es in den johanneischen Wundergeschichten mit σημειᾶ Jesu zu tun hat - also mit den das πιστεῦειν herausfordernden und begründenden Ereignissen -, ist nicht nur der 20,31b.c formulierte *Zweck motiviert*, sondern auch der mit dieser Zweckangabe verbundene *Anspruch des Buches ausgewiesen*, hinreichender Anlaß zum vollen Glauben als der ζωή zu sein. *Dieses* βιβλίον kann diesen eschatologisch-kritischen Anspruch erheben, weil dieser Anspruch durch in ihm enthaltene σημειᾶ [sc. γεγραμμένα] *gedeckt* ist.

Erst so hat sich die Schlußnotiz 20,30f ihrer Form, ihrem Inhalt und ihrer Funktion nach wirklich als das *erwiesen*, als was sie aufgrund ihrer exponierten Stellung und der beiden Finalsätze 20,31b.c schon längst und immer wieder angesehen worden ist: als *Schlüsselstelle zum Verständnis dieses eigentümlichen Textes*.

3. 20,30f als Bestätigung der vorliegenden Analyse von Inhalt, Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten

Auf der Grundlage unseres Aufweises einer (pneumatologisch unterbauten) johanneischen „Zeichen“-Konzeption sowie speziell aufgrund unserer Analyse der johanneischen Wundergeschichten („beispielhafte Jesuserzählungen“) als Herzstück dieser Konzeption wurde die Notiz 20,30f als sorgfältig formulierte und äußerst aufschlußreiche Schlußnotiz der johanneischen Jesuserzählung sichtbar. Daß dabei diese wichtigen Verse als das *verständlich* geworden und insofern als das *erwiesen* worden sind, als was sie aufgrund von Inhalt, Form und Stellung schon verschiedentlich erkannt wurden: nämlich als zentraler Hinweis des Autors an den Leser zum Verständnis dieses Textes (Schnackenburg: „Schlüssel zum Grundverständnis“), ist allein schon eine wichtige Bestätigung der bisherigen Analyse.

Aber nicht ihre erschließende Kraft im Blick auf 20,30f ist die eigentliche Bestätigung unserer Ergebnisse, sondern die Aussage dieser so bedeutenden Schlußnotiz selbst! Daß und wie in dieser aufschlußreichen Notiz von Jesu σημειᾶ ποιεῖν und von den johanneischen Wundergeschichten die Rede ist, deckt sich nicht nur voll und ganz mit den bisherigen Ergebnissen zum johanneischen Verständnis vom Wundertun Jesu und zu Inhalt, Form und Funktion der Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“, sondern weist den Leser in eben dieses Verständnis der vorliegenden Wundergeschichten ein! Bevor nun die Aussage von 20,30f insgesamt betrachtet wird, soll eine Teilaussage in den Blick genommen werden, weil an dieser bedeutenden Stelle der Evangelist selber in aller Unmißverständlichkeit die

von Exegeten immer wieder in Frage gestellte positive Beziehung von „Zeichen“ und πιστεύειν ausspricht.

3.1 20,30f: Zuordnung von σημείον und πιστεύειν im Sinne des Grundgedankens der Zeichen-Konzeption (Glauben aufgrund von „Zeichen“)

In der Schlußnotiz 20,30f werden (einmal mehr) ganz selbstverständlich σημεία und πιστεύειν positiv ins Verhältnis gesetzt:

„... diese [scil. σημεία] aber sind geschrieben,
damit ihr Glauben erlangt ...“

Nur unter Zugrundelegung jenes eindeutigen, uneingeschränkt *positiven* Zusammenhangs von „Zeichen“ und „Glauben“, der an zahlreichen Stellen des Johannesevangeliums zum Ausdruck kommt und speziell in den Wundergeschichten dargestellt (und zugrundegelegt) wird: daß nämlich Jesu σημεία auf seiten des „Menschen“ πιστεύειν veranlassen, ja geradezu fordern, wird der Aufbau von 20,30f, speziell das doppelte ἵνα, verständlich. Dieses ἵνα verdient alle Beachtung, heißt es hier doch (im Munde des Evangelisten!) ausdrücklich: σημεία werden geschrieben, *damit* die Leser Glauben fassen. Ja, die Verbindung „σημείον - Glauben fassen“ ist für den Evangelisten so unproblematisch, so grundlegend und so exklusiv, daß er dort, wo er πιστεύειν (i.S. des Glauben *Erlangen*) als den Zweck seines Buches angibt, eben auch von Jesu σημεία redet, ja geradezu reden *muß*!

Gibt diese Schlußnotiz den Zweck des Johannesevangeliums an (der nach 20,31b.c darin besteht, daß die Leser christlichen Glauben und damit „Leben“ erlangen), so weist sie zur Erläuterung dieses Zweckes und zur Begründung dieses eschatologisch-kritischen Anspruchs eben nicht auf das gesamte ἔργον Jesu hin und eben auch nicht auf Jesu Reden, sondern auf die für „Menschen“ zugänglichen, evidenten Erweise Jesu als des eschatologischen Heilsbringers: seine wunderbaren Taten (σημεία 20,30a). Geht es dem Evangelisten um das πιστεύειν aufgrund seines Buches, geht es ihm in seiner Schlußnotiz also um einen *verständlichen* Hinweis an den noch *nicht glaubenden* Leser (und damit um das Gelingen seines literarischen Unternehmens!), so bleibt ihm auch gar keine andere Möglichkeit als *dieser* Hinweis: Das gesamte ἔργον Jesu kann dem Leser kein erhellender Anhaltspunkt sein, ist es ihm als „Menschen“ doch in seiner entscheidenden Etappe, seinem Gelingen (τετέλεσται 19,30) am Kreuz, gar nicht erkennbar; ebenso wenig sind die Reden Jesu aus sich heraus verständlich. Aus sich heraus verständlich - mehr noch: von glaubenprovozierender Evidenz - und deshalb in 20,30f als Anhaltspunkt zum Glauben im Blick auf den Leser erwähnenswert sind allein die *σημεία Jesu*, durch welche *die* „Menschen“, die *Zeitgenossen Jesu* waren, in Form von einzigartigen wunderhaften Taten Jesu mit diesem als dem eschatologischen Heilsbringer konfrontiert *wurden* (20,30a), und durch welche *die* „Menschen“, die *Leser dieses Buches* sind, in Form von neuartigen Erzählungen, den „beispielhaften Jesuserzählungen“, mit Jesus als Heilsbringer konfrontiert *werden* (20,30b-31a). Denn wie das σημείον *als Wunder* die dem „Menschen“ als sinnlich wahrnehmendes Wesen entsprechende Form der überzeugenden Begegnung mit Jesus und

seinem Glaubensruf war, so ist das σημεῖον als *Wundergeschichte resp. beispielhafte Jesus-erzählung* die dem „Menschen“ als Leser entsprechende Form der überzeugenden Begegnung mit Jesus, die eine Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens unausweichlich macht.

Der Grundsatz der „Zeichen“-Konzeption, daß σημεῖα und πιστεῦν im positiven Sinn zusammengehören, daß insbesondere Jesus σημεῖα tat, *um* die „Menschen“ zum Glauben zu führen, beherrscht in aller Selbstverständlichkeit diese zentrale, den Abfassungszweck nennende Notiz. Weil jedoch inzwischen *diese* auf die Zeit des Wirkens Jesu beschränkte Ermöglichung des Glaubens mit Jesu Rückkehr zum Vater ausgeschlossen ist (ἐποίησεν: Aorist!), weist der Autor 20,30b.31a seine Leser als „Menschen“ - sowohl zur verständlichen *Erläuterung* des Abfassungszweckes als auch zur *Erreichung* dieses Zweckes - auf die in diesem Buch *geschriebenen* σημεῖα Jesu (als σημεῖα γεγραμμένα: Perfekt!) hin. An dieser Stelle und in dieser Formulierung kommt einmal mehr die spezifische - keineswegs undifferenzierte (vgl. 12,37-43!), stets aber eindeutig *positive* - *johanneische Zuordnung von σημεῖον und πιστεῦν* deutlich zum Ausdruck.

3.2 20,30f als Hinweis auf die „in diesem Buch“ geschriebenen σημεῖα: Einweisung in den Text durch Zuweisung der *instruktiven Funktion* an die Wundergeschichten

Aber nicht nur hinsichtlich der bestimmten, selbstverständlichen und exklusiven Relation von „Zeichen“ und „Glauben fassen“, also hinsichtlich des Grundzuges des johanneischen Wunder-Jesu-Verständnisses, bestätigt 20,30f unsere Analyse, sondern auch hinsichtlich Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten. Hier, in der für das *Verständnis* des Gesamtwerkes *zentralen* Notiz, wird der Leser eben auf die *Wundergeschichten* verwiesen - und damit tatsächlich in „dieses Buch“ *eingewiesen*.

20,30f erinnert an Jesu glaubensermöglichende Taten, die von ihm „getanen“ σημεῖα, und weist auf die in diesem Buch vorliegenden Wundergeschichten als dem Indiz dafür hin, daß der genannte Zweck, die Leser zum Glauben zu führen, für die Gestaltung dieses literarischen Werkes maßgebend war. Soweit handelt es sich um einen *sachlich hilfreichen* Hinweis, um eine *allgemeine* Anleitung zum Lesen dieses Buches, die den Leser *in das Verständnis des Textes* einweist. - Indem aber der auffällige Sprachgebrauch σημεῖον die Leser auf die „in diesem Buch“ enthaltenen Jesus-Wundergeschichten *als σημεῖα* aufmerksam macht, wird 20,30f zu einem *praktisch hilfreichen*, den Akt des Lesens direkt betreffenden Hinweis an den Leser: Die durch den eschatologisch-kritischen Anspruch 20,31b.c geweckte Motivation zu genauer, intensiver Lektüre dieses Buches wird auf einen bestimmten Teil des Buches gelenkt, auf die johanneischen Wundergeschichten als „geschriebene“ σημεῖα! So wird 20,30f zu einer *konkreten* Anleitung zum Lesen dieses Buches, die den Leser *in den Text selbst* einweist.

Indem so die *für das Gesamtverständnis entscheidende* Schlußnotiz 20,30f die Aufmerksamkeit des Lesers eindeutig und massiv auf die *Wundergeschichten* (als „in diesem Buch“ geschriebene „Zeichen“) lenkt, weist sie diesen Buchteilen praktisch eine bestimmte, genauer: *die instruktive Funktion* zu. Das aber deckt sich ganz mit den Ergebnissen unserer Formanalyse: als „beispielhafte Jesuserzählungen“ (Form) sind die johanneischen Wundergeschichten tatsächlich für den Leser als Leser *die* „instruktiven Jesuserzählungen“ (Funktion) - instruktiv sowohl hinsichtlich der *Sache* dieses Buches (anschauliche, aspekthafte Darstellung von Jesus als endzeitlichen Heilsbringer) als auch hinsichtlich der neuartigen *Literaturform* dieses Buches (dem Leser als Leser prinzipiell zugänglicher Teil dieser Jesuserzählung und somit Einführung in die kerygmatische Erzählweise des Evangelisten)! Was die Analyse von Inhalt, Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten als exemplarische und signifikante Jesuserzählungen auf ihre Weise ergab, darauf macht der Autor selbst in seinem sachlich bedeutendsten Hinweis an den Leser, in der Schlußnotiz 20,30f, aufmerksam: die Wundergeschichten dieses Buches sind der Ort, an denen es der Leser *als Leser* mit der „Sache“ dieses Buches (Jesus als eschatologischer Heilsbringer) - wenn auch nur aspekthafte, so doch in für ihn faßlicher Anschaulichkeit: eben auf *instruktive* Weise - zu tun bekommt.

Insofern die an *diesem* Ort unumgängliche radikale Stellungnahme gegenüber Jesus (πιστεύειν ἐν [Ἰησοῦ]) darüber entscheidet, ob die *ganze* johanneische Jesuserzählung einschließlich Offenbarungsreden, Abschiedsreden und Kreuzigung (letztere als erfolgreiche „Vollendung“ von Jesu ἔργον [19,30]) dem „menschlichen“ Leser zugänglich wird und also ihm der *Glaube der Gemeinde* (πιστεύειν ὅτι [Ἰησοῦς ἐστιν...]) als „Leben“ - nach 20,30f Zweck des Buches - erreichbar wird, entpuppt sich 20,30f tatsächlich als der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches. - Die Schlußnotiz 20,30f ist nun allerdings nicht eine solche Schlüsselstelle, die den Inhalt des Buches auf eine Formel bringt, sondern eine solche, die (mit der Zweckangabe 20,31b.c) den soteriologischen (!) Nutzen für den Leser benennt. Insofern aber mit Hinweis auf die „in diesem Buch“ enthaltenen Wundergeschichten als σημεῖα γεγραμμένα *dieser* Nutzen nicht nur als intendierter, sondern auch als prinzipiell möglicher dem Leser kenntlich wird, stellt 20,30f eine *praktische Anleitung zu solchem nutzbringenden Lesen* dar: einmal, indem die Zweckangabe 20,31b-c den soteriologisch interessierten Leser zur (aufmerksamen, widerständige Neuheit dieser Urliteratur überwindenden) Lektüre motiviert, vor allem aber, indem 20,30-31a den Leser auf die *für ihn als „menschlichen“ Leser geeigneten* Punkte der Darstellung (Schlüsseltexte): die *Wundergeschichten* (sic!) verweist. Eben als solche - für den Leser solcher Urliteratur geradezu *notwendige* - Anleitung zum Lesen des Johannesevangeliums ist 20,30f die Schlüsselstelle *dieses* Buches.

Fazit: Die *Schlüsselstelle zum Verständnis* des Johannesevangeliums 20,30f verweist auf die johanneischen Wundergeschichten (2,1ff; 4,46ff; 5,1ff; 6,1-15. 16-25; 9,1ff; 11,1ff) als *Schlüsseltexte für den Leser* des Johannesevangeliums. Die bedeutsame Schlußnotiz, Prüfstein jeder Johannes-

exegese, bestätigt damit von ihrer Seite aus das Ergebnis unserer Analyse von Form und Funktion der johanneischen Wundergeschichten als *beispielhafte* (und dadurch *instruktive*) *Jesuserzählungen*. Sie gibt dem Leser nicht nur eine Einweisung in das *Verständnis* der in diesem Text behandelten Sache, sondern auch eine Einweisung *in den Text selbst*: Die unübersehbare Kennzeichnung der Wundergeschichten als σημεῖα γεγραμμένα - d.h. als „Zeichen“ *für den Leser* - weist, über das Übliche von Schlußbemerkungen weit hinausgehend, dem Leser geradezu einen *Zugang zu diesem Text* („Jesuserzählung“ ist christliche Urliteratur!), welcher in seiner Gänze Jesus als eschatologischen Heilsbringer erzählerisch *so* bezeugt, daß auch und gerade Jesu Kreuzestod als *das* Ereignis der *alle Glaubenden rettenden Liebe Gottes* (3,16) erkennbar wird. Mit solcher Einweisung in den Text trägt der Evangelist in besonderer Weise dafür Sorge, daß sich dem Leser *als „menschlichem“* Leser das zentrale Ereignis werden des auch *ihn* unmittelbar betreffenden eschatologischen Gotteswillens erschließen kann und damit dieser universale Heilswille Gottes in *seinem* πιστεύειν neu Ereignis wird. Eben dies und nichts anderes ist ja denn auch die 20,31b.c ausdrücklich genannte Intention des Evangelisten, der erklärte Zweck dieses seines eigentümlichen literarischen Werkes.

Ausblick: Kapitel 21 und der johanneische Buchschluß

Mit seltener Einmütigkeit wird in der neueren Johannesexegese die Auffassung vertreten, daß Kap. 21 ursprünglich nicht zum Johannesevangelium gehörte¹, mögen im übrigen auch die Vorstellungen vom „ursprünglichen Johannesevangelium“ weit auseinanderliegen. Diese *literarkritische* These, die ein allgemeines und recht ungenaues *formkritisches Urteil über 21,1-25* (als „Nachtrag“, „Zusatz“ bzw. „Anhang“) beinhaltet, beruht ihrerseits in erster Linie auf der *formkritischen Beurteilung von 20,30f* als einem konventionellen Buchschluß: dieser „erste Buchschluß“ erweise den „zweiten Buchschluß“ (21,24f) wie überhaupt alles nach 20,30f Geschriebene als entstehungsgeschichtlich sekundär.² - Nachdem nun die Analyse von 20,30f ergeben hat, daß diese kommentierende Notiz *kein konventioneller Buchschluß*, sondern im Gegenteil eine *individuelle*, in bestimmter Hinsicht sehr *charakteristische Schlußnotiz* dieses Buches als einer genuin christlichen Literatur ist, und daß erst 21,25 den (tatsächlich auf literarische Konven-

¹ Der Konsens reicht von ZAHN, Komm. 11f.687 über HEITMÜLLER, Komm. 180 und BULTMANN, Komm. 542 bis hin zu CULPEPPER, Anatomy 96 (trotz der Meinung Culpeppers, Kap. 21 sei in *theologischer* Hinsicht [Thema: geistgewirkte Zeugenschaft] „the necessary ending of the Gospel“, ebd.). Dissens besteht nur in der Frage, ob Kap. 21 vom Evangelisten selbst stammt (so ZAHN, SCHLATTER, BAUER) oder von fremder Hand (der eines Redaktors oder bloß eines Herausgebers, jedenfalls jemand aus dem Kreise seiner Schüler; so die übliche Meinung). Vgl. dazu die Übersicht bei KÜMMEL, Einleitung 173f; für die ältere Literatur s. LUTHARD, Komm. II 525f und WEISS, Komm. 529f. - Die einzige umfassend und konsequent begründete Auffassung, Kap. 21 sei originärer Bestandteil des Johannesevangeliums, fand ich bei OVERBECK, Studien 434-455; merkwürdigerweise wird zu dieser beachtlichen Ausnahme nirgends in der Johannesexegese Stellung genommen - weil man in dem Patristiker Overbeck von vornherein einen Außenseiter sah (und sieht)?! Es spricht jedenfalls nicht gegen Overbeck, sondern gegen die bisherige exegetische Tradition, wenn in der neueren Johannesauslegung („literary criticism“) eine mitunter verblüffende Nähe zu Ansatz und Ergebnissen Overbecks festzustellen ist (s.u.)!

² Repräsentativ für die vorangegangene wie die folgende Exegese ist Bultmanns knappe Stellungnahme: „Kap. 21 ist ein Nachtrag; denn mit 20,30f war das Evangelium *abgeschlossen* worden.“ (BULTMANN, Komm. 542 [Hervorhebung C.W.]). Weitere Anhaltspunkte für diese literarkritische Operation wie Unterschiede im Sprachgebrauch und Satzbau, aber auch sachliche Differenzen zu Kapp. 1-20 (futurische Eschatologie in 21,22; die Jünger erstmals als Fischer vorgestellt u.a.; vgl. BULTMANN, Komm. 543) werden bereits wieder sehr verschieden gewertet oder sind überhaupt umstritten. Ausschlaggebend ist und bleibt das formkritische Urteil über 20,30f als (traditionelle) „Schlußwendung“, die das Evangelium definitiv abgeschlossen habe.

tion zurückgreifenden) Abschluß desselben darstellt, steht eine *Neubewertung von Kap. 21 als Bestandteil des vierten Evangeliums* an.

Diese notwendig gewordene Neubewertung von Kap. 21 ist allerdings mit unserer Analyse und speziell mit unserer formkritischen Beurteilung von 20,30f als „Schluß“-Notiz schon im wesentlichen erfolgt, denn dieses Urteil impliziert, daß mit 20,30f die Ebene der Darstellung endgültig verlassen wird, woraus sich weiter ergibt, *daß 20,30-21,25 insgesamt* als ein (Schluß-)Kommentar zur voranstehenden Darstellung, m.a.W.: *als der johanneische Buchschluß anzusehen ist*. - Diese allgemeine, grundlegende Auffassung bezüglich Form und Funktion von 21,1-25 gilt es nun durch detaillierte Analyse zu überprüfen. Die Beschäftigung mit Kap. 21 ist also nicht nur eine Folge aus unserer Analyse von 20,30f, sondern dient ebenso deren Vervollständigung und Überprüfung.³

Die Aufgabe, im Rahmen dieser Arbeit auf Kap. 21 einzugehen und speziell sein Verhältnis zum Kontext zu klären, folgt im übrigen auch aus dem methodischen Ansatz dieser Arbeit, den überlieferten Text „Johannesevangelium“ (d.h. mit Kap. 21!) als *Text* zu interpretieren, sowie außerdem noch aus ihrer Themenstellung „Analyse der johanneischen Wundergeschichten“. Denn in der österlichen Erscheinungsgeschichte 21,1-14 haben wir die johanneische Version des wunderbaren Fischfangs (vgl. Lk 5,1-11) - d.h. einer auch als vorösterliche Wundergeschichte ausgestalteten Tradition - vorliegen, deren Verhältnis zu den bisher untersuchten johanneischen Wundergeschichten in Kap. 2-12 zu klären wäre: Handelt es sich inhaltlich und formal ebenfalls um eine „johanneische Wundergeschichte“, d.h. um ein „geschriebenes Zeichen“? Wenn ja, wie ist dessen Stellung nach der ein weiteres *σημεῖον* Jesu eigentlich *ausschließenden* Schlußnotiz 20,30f zu verstehen? Wenn nein, worum handelt es sich dann - formkritisch und inhaltlich -, und wie ist das Verhältnis zu den „in diesem Buch geschriebenen“ *σημεῖα* zu bestimmen? Gerade auf der Basis unserer Analyse der Charakteristika der johanneischen Wundergeschichten und der Untersuchung ihrer Form und Funktion als „beispielhafte (und damit instruktive) Jesuserzählungen“ müßten diese Fragen eine befriedigende Antwort finden.

Die Beschäftigung mit Kap. 21 liegt also in mehrfacher Hinsicht in der Konsequenz unserer Arbeit. Und tatsächlich läßt sich nun, auf der Basis unserer Analyse von 20,30f als Schlußnotiz wie auch der johanneischen Wundergeschichten als „beispielhafte Jesuserzählungen“, Form und Funktion von 21,1-25 als bestimmter Teil des johanneischen Buchschlusses erklären.

Die in Zusammenhang mit Kap. 21 aufgeworfenen Fragen sind allerdings so vielfältig, daß im Rahmen dieser Arbeit die Auseinandersetzung mit den in der Johannesexegese vertretenen Auffassungen nicht mehr in dem Umfang geführt werden kann, wie es der

³ Mit Aufkommen der historisch-kritischen Exegese ist der sachlich wie kompositionell gleich auffällige Abschnitt 21,1-25 erst wieder ins Zentrum exegetischen Interesses getreten und praktisch zum Prüfstein *jeder* Interpretation des vierten Evangeliums geworden, insofern sich deren Wert oder Unwert *als Textinterpretation* daran entscheiden, ob sie ein Verständnis des konkreten Untersuchungsgegenstandes: eben des (nicht von ungefähr und ja auch nicht nur in Kap. 21 auffälligen!) *überlieferten Textes 1,1-21,25* ermöglicht.

Diskussionslage und v.a. dem Gewicht dieses Kapitels entspräche. Da Kap. 21 nicht der zentrale Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, wohl aber durch ihre Ergebnisse ins Blickfeld rückte, wird nun in einem *Ausblick* auf der Basis bisheriger Ergebnisse darzulegen sein, daß und wie 20,30-21,25 in der Tat als Buchschluß dieses Exemplars christlicher Urliteratur aufzufassen ist.

1. 21,1-25 als Ätiologie der johanneischen Jesuserzählung

1.1 21,1-25 als Texteinheit

Kap. 21 ist eine - dreifach gegliederte - *Texteinheit* mit einer bestimmten, durchgängigen Intention. Einsetzend mit der Übergangswendung μετὰ ταῦτα, die auch sonst im Johannesevangelium einen Neueinsatz markiert⁴, besteht sie aus drei Unterabschnitten:

1. die dritte φανέρωσις Jesu vor den Jüngern nach seiner Auferstehung (1-14),
2. die anschließende Qualifizierung von Petrus und dem „Jünger, den Jesus liebte“ (= Lieblingsjünger; im folgenden LJ) als „Nachfolgende“ in ihrem spezifischen, jeweils von Jesus selbst gesetzten Verhältnis zu ihm (15-23), und
3. die abschließende Qualifizierung des letzteren als Autor dieser Jesuserzählung in einer kommentierenden Notiz (24-25).⁵

⁴ S. 3,22; 5,1; 6,1; 7,1.

⁵ So auch die übliche Gliederung von Kap. 21 in den Kommentaren. Nur BÜCHSEL, Komm. 182f unterteilt den zweiten Unterabschnitt noch einmal in zwei Abschnitte 21,15-17 („Die Wiedereinsetzung des Petrus ins Hirtenamt“) und 21,18-23 („Jesu Weissagung an Petrus und Johannes“), wobei er einen (durch nichts markierten) Einschnitt mitten in Jesu Wort an Petrus ansetzt. HEITMÜLLER, Komm. 183, zieht V. 24 noch zum zweiten Unterabschnitt; allerdings gehört dieser Vers nicht mehr bloß wie V. 14 als *resümierende* Notiz zur *direkt voranstehenden* Szene (vgl. V. 14), sondern führt diese weiter, sich auf das *gesamte Buch* beziehend (wie V. 25), wobei sich *der Autor* in der ersten Person Plural „wir wissen“ selbst zu Wort meldet (wie V. 25 in der ersten Person Singular „ich meine“).

Die deutlich erkennbaren Zäsuren von Kap. 21 veranlassen die heutige historisch-kritische Exegese üblicherweise zu traditions- und redaktionsgeschichtlichen Überlegungen (Verhältnis von 21,1-14 zu Lk 5,1-11; redaktionelle Herkunft von 21,15-23), wobei (und infolgedessen?) genuin *literarische* Überlegungen wie die Frage nach dem darstellerischen Zusammenhang - s. den Temporalsatz 15a und das Demonstrativum 24a!; s. die durchgängige Präsenz des LJ! - und damit die Frage nach dem *sachlichen Zusammenhang*, nach der *Aussageabsicht von Kap. 21* (nach 20,30f!) unberücksichtigt bleiben. Obwohl sich gerade *diese* Fragen bei der traditionellen Einstufung von Kap. 21 insgesamt als redaktioneller Nachtrag mindestens nahelegen, werden sie meist überhaupt nicht, und wenn, dann nur global und eben nicht wie erforderlich im Detail am Text *als Text*, d.h. als *zusammenhängende* Äußerung, als formale und inhaltliche *Einheit*, behandelt. Daß und

Szenische Einheitlichkeit (Einheit von Ort, Zeit und Personen) verbindet die ersten beiden Teilabschnitte 21,1-14 und 21,15-23 und erweist deutlich ihre Zugehörigkeit zu derselben Texteinheit.

Zunächst: Ein zeitlicher Abstand zwischen den 1-14 geschilderten (und V. 14 nach Jesu Auferstehung *datierten*) Ereignissen sowie den 15-23 beschriebenen Vorgängen ist nirgendwo angedeutet. Im Gegenteil setzt der Teilabschnitt 15-23 mit dem temporalen Nebensatz ὅτε οὖν ἡρίσθησαν (V. 15a) - nach der Zäsur des auf die voranstehenden Ereignisse zurückblickenden Kommentars V. 14 - so ein, daß an den Ereigniszusammenhang 1-13 angeknüpft, ja dieser überhaupt erst *abgerundet wird*: (erst!) hier ist vom *Vollzug* der VV. 5-11 vorbereiteten, V. 12 von Jesus angeordneten (!) und V. 13 von Jesus ausgeteilten Mahlzeit die Rede: ἡρίσθησαν V. 15a (in wörtlicher Entsprechung zur Anordnung Jesu δεῦτε ἀριστήσατε V. 12).⁶

Zugleich mit dieser zeitlichen Verknüpfung der Szenen ist die Einheit des Ortes sichergestellt: da in 21,15ff weder ein Ortswechsel erwähnt noch auch vorausgesetzt ist, spielen alle in VV. 3-23 geschilderten Ereignisse am „See von Tiberias“ (21,1).

Aber auch die Personen sind jeweils dieselben, und zwar sind es durchgängig die gleich V. 1 genannten Akteure: a) Jesus und b) seine Jünger (s.a. deren Aufzählung V. 2). Zudem treten *zwei* der Jünger jeweils in *beiden* Abschnitten besonders hervor: zum einen Petrus (VV. 3.7b.11.15.16.17.20a.21), zum anderen der „Jünger, den Jesus liebte“ (VV. 7a.20b.23).

Haben wir also in 21,1-23 eine *einheitliche Szenerie* „Jesus mit seinen Jüngern nach der Auferstehung am See von Tiberias“, dann gehören auch die beiden Abschnitte 21,1-14 und 21,15-23, wenn auch nicht zu „einer ununterbrochen fortlaufenden Erzählung“⁷ - dem steht 21,14 entgegen -, so doch auf jeden Fall zu einer *Texteinheit*: durch V. 15a sind sie wie mit einem Scharnier so verknüpft, daß bestimmte Ereignisse in einem bestimmten Zusammenhang zur Darstellung kommen.⁸

inwiefern Kap. 21 tatsächlich eine Texteinheit mit einheitlicher sachlicher Ausrichtung (Tendenz) darstellt, ist daher zunächst zu zeigen.

⁶ Läßt man das blasser *μετὰ ταῦτα* V. 1 als bloße Übergangswendung außer Betracht, so enthält V. 14 die einzige Zeitangabe von Kap. 21, welche ausdrücklich die hier geschilderten Ereignisse in zeitliche Relation zu bisher Geschildertem setzt und damit datiert: von der VV. 1-13 geschilderten dritten Offenbarung heißt es, sie habe stattgefunden „nachdem er [sc. Jesus] von den Toten auferstanden war“. - Das τὸ τοῦτο („Dies war bereits *das dritte Mal*, daß Jesus seinen Jüngern offenbart wurde...“) V. 14 enthält indirekt den weitergehenden temporalen Hinweis „nach den *ersten beiden Offenbarungen* seit der Auferstehung“, ist hier aber nicht primär als solche *Zeitangabe* gemeint, sondern *parallelisiert* die Ereignisse 21,1-13 mit denen in 20,19-23 und 20,20-29 (dazu unten) und dient damit der *wesensmäßigen Qualifizierung* des 21,1-13 geschilderten Geschehens als (eben drittes) φανεροῦσθαι Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγενεῖται ἐκ νεκρῶν (s.a. das sonst unverständliche ἦδη, das ja weitere *gleichwertige* Ereignisse auch noch *nach* 21,1-13 impliziert!).

⁷ ZAHN, Komm. 702.

⁸ Ein weiteres Verbindungsglied ist das seltene, hier jedoch dreimal, jeweils in Verbindung mit Petrus begegnende (διὰζώννυμι (6mal im NT, davon 5mal bei Johannes): zunächst V. 7 (Petrus „gürtete“ sein Obergewand), dann V. 18a (als junger Mann „gürtete“ sich Petrus selbst) und V. 18b (als alter Mann „*wird* Petrus *gürtet werden*“).

Die Zugehörigkeit des dritten und letzten Abschnittes 21,24f zu dieser *Text(!)einheit* geht daraus hervor, daß dessen erstes Wort, das Demonstrativum οὗτος (V. 24a), direkt auf den letzten Vers des vorangehenden Abschnittes - genauer: auf den „Jünger, den Jesus liebte“, von dem dort die Rede ist - Bezug nimmt und *auf diese Weise den LJ als Autor dieses Buches* benennt. Daß damit die kommentierende Notiz VV. 24f unter dem Gesichtspunkt der *Textaussage* die Darstellung VV. 1-23 *fortführt*, zeigt sich auch daran, daß in 21,1-23 eben dieser Jünger (wie sich im folgenden zeigen wird) die eigentlich interessierende und die Darstellung bestimmende Figur ist: der den LJ als Autor identifizierende Kommentar 21,24f erweist sich so als (abschließender) Bestandteil der Texteinheit 21,1-25.

1.2 Die Intention der Texteinheit 21,1-25: Qualifizierung und Rechtfertigung des vorliegenden Buches als *glaubwürdige* und *dem Willen Jesu entsprechende* Darstellung von Jesu ποιεῖν („*wahre μαρτυρία*“ des „*geliebten Jüngers*“)

Die einheitliche *Intention* (die „Tendenz“) der Texteinheit 21,1-25 wird demgegenüber wieder wie schon bei 20,30f am deutlichsten, wenn man sie von hinten nach vorne liest: In der kommentierenden Notiz 21,24f werden zentrale, für den Leser *als Leser* relevante *Informationen zum vorliegenden Buch* gegeben (1. über den *Autor* und 2. über den - von 1. her einleuchtenden - *Charakter* dieses Buches als „wahres Zeugnis“), welche ihrerseits durch die voranstehende Darstellung *vorbereitet* werden. Diese Vorbereitung besteht darin, daß VV. 1-23, indem sie den V. 24 benannten Autor durch Darstellung seines Umgangs mit und seines Verhältnisses zu Jesus ins Licht rücken, zur Aussage der kommentierenden Notiz VV. 24f *hinführen* und diese zu einer für den Leser *plausiblen* Aussage machen.

1.2.1 21,24f: Die Aussage über Autorschaft und Charakter der johanneischen Jesuserzählung (als „wahr“ verbürgte μαρτυρία des Lieblingsjüngers) als Aufweis ihrer Glaubwürdigkeit. *Qualifizierung* des vorliegenden Buches

Im Schlußabschnitt des Epilogs (21,24-25) erhält der Leser direkte Informationen über das vorliegende Buch. - Zunächst wird gesagt, daß der bereits an anderer Stelle der Darstellung hervorgetretene und zuletzt 21,20b.23 erwähnte LJ höchstpersönlich (οὗτος!) *Zeuge* der in diesem Buch dargestellten Dinge (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων!), ja selber der *Autor* „dieser (sc. in diesem Buch aufgeschriebenen) Dinge“ (ὁ γράψας ταῦτα!; alles

V. 24a) ist. Desweiteren erhält der Leser in diesem Unterabschnitt die Information, daß dieses Zeugnis „wahr“ ist (... ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν), wofür sich eine den „historisch-realen Autor“ einschließende, aber sonst nicht näher gekennzeichnete Gruppe (οἱδομεν ὅτι... V. 24b) verbürgt. In V. 25 schließlich meldet sich der historisch-reale Autor des Johannesevangeliums noch einmal selbst in der 1. Person Singular (οἶμαι) zu Wort: im für eine *Abschluß*notiz (!) charakteristischen Rückblick auf das *gesamte* (!) ποιεῖν Jesu (vgl. dagegen 20,30a: Rückblick allein auf sein σημεῖα ποιεῖν) weist er darauf hin, daß man unmöglich alles von Jesus zu Berichtende niederschreiben kann, da der Raum in der Welt dafür nicht ausreiche.

Aus 21,24f ergibt sich unmittelbar, daß zwischen dem „erzählten“ und dem „historisch-realen“ Autor genauestens zu unterscheiden ist: nach 21,24a ist der LJ - die spezifisch johanneische Jünergestalt! - der Zeuge „von diesen Geschehnissen“ (= *allen* in diesem Buch dargestellten Geschehnissen einschließlich Fischfang und Petrusrestitution!) und der Autor „dieser Dinge“ (= des *ganzen* Johannesevangeliums einschließlich 21,1-23!), während das im οἱδομεν 21,24b sprechende „Wir“, das den (historischen) Schreiber von 21,24f ja einschließt, eine dem LJ deutlich gegenüberstehende Gruppe darstellt, welche dessen „Zeugnis“ (also auch das vorliegende Buch!) als „wahr“ beglaubigen kann: „und *wir* wissen, daß *sein* (des LJ!) Zeugnis wahr ist.“ Wer auch immer real 21,24f (bzw. die Texteinheit 20,30-21,25) verfaßt haben mag, es war gewiß *nicht der LJ*. Denn so kann der LJ als *historischer* Autor dieses Buches unmöglich geschrieben haben!⁹

Dies bedeutet zunächst einmal, daß die Autorenangabe 21,24a nicht als historische Aussage zu verstehen ist; dieses *Mißverständnis* (und damit ein Großteil der traditionellen „johanneischen Frage“, ob der Zebedaide Johannes Autor dieses Evangeliums gewesen sei¹⁰) wird hier geradezu unmöglich gemacht! - Die sich nun neu stellende Frage, wie die explizite Autorenangabe 21,24a zu verstehen sei, d.h. welchen *Sinn* die Angabe am Ende des Johannesevangeliums hat, daß ein Begleiter Jesu - und zwar ausgerechnet der *nur im Johannesevangelium bezeugende*, hier aber auch gleich *besonders exponierte* (gleichwohl stets anonyme!) „Jünger, den Jesus liebte“, der nicht nur mit diesem Ehrennamen, sondern auch in bestimmten Situationen selbst Petrus in den Schatten stellt - Autor dieses Buches gewesen sei, kann daher prinzipiell nicht mittels *historischer* Erwägungen betreffend den *historisch-realen* Autor (Identität; innerkirchlicher Rang) beantwortet werden.¹¹

⁹ Vgl. auch die detaillierte Erörterung bei KÜGLER 409f.

¹⁰ Zu dieser nahezu erschöpfend im 19. Jh. geführten Diskussion um die „Echtheit“ des Johannesevangeliums vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei SCHMITHALS, Johannesevangelium 50-99. Eine umfassende Bearbeitung der Frage nach dem historischen Autor des vierten Evangeliums - nun allerdings nicht mehr im Banne der Echtheitsproblematik des 19. Jh.s - bietet neuerdings HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, WUNT 67, Tübingen 1993.

¹¹ Es sei noch einmal in Erinnerung gerufen und bleibt bei der weiteren Analyse unbedingt festzuhalten, daß *nach der Darstellung des Buches* einer der ersten Jünger Jesu - und zwar ein ganz bestimmter, nach Darstellung des Buches besonders qualifizierter Jünger Jesu! - sein Autor ist; es bleibt ebenfalls festzuhalten, daß die Darstellung dieses Buches offenkundig *nicht* (und gerade auch in 21,24a nicht!) den Charakter einer *historischen Darstellung* besitzt, sondern eben insgesamt und im Detail den eines (erzählerischen) *Zeugnisses von Jesus als Christus und Gottessohnes*. Wird dies beides nicht durchgängig beachtet, dann ist und bleibt auch 21,24f - egal, wer *historisch* Autor dieser Notiz und damit zumindest des Buchschlusses 20,30f-21,25 gewesen sein mag (in Frage käme grundsätz-

M.E. in die richtige Richtung weisen demgegenüber die spezifisch *literarischen* Überlegungen bei Culpepper¹² sowie zuletzt Kügler: „Die umfassende Informiertheit des Erzählers wird durch die Augenzeugenschaft des Autors geschichtlich rückgekoppelt“¹³, und zwar, um die Glaubwürdigkeit des Textes zu unterstreichen.¹⁴ Die Interpretation von 21,24 wird allerdings noch stärker als bislang üblich den näheren Kontext dieser Notiz berücksichtigen müssen (21,1-25 ist eine Texteinheit!). Tatsächlich wird die nun folgende inhaltliche und formale Analyse von Kap. 21 die Überlegungen von Culpepper und Kügler grundsätzlich bestätigen und präzisieren.

Die o.g. expliziten Informationen über das vorliegende Buch in 21,24f sind alles andere als nebensächlich! Vielmehr werden an dieser Stelle Aussagen über zentrale Aspekte des Buches gemacht, die sowohl im Blick auf den 20,30f formulierten Zweck und Anspruch dieses Buches als auch unter dem Gesichtspunkt, daß hier eine neuartige Literaturform „Jesuserzählung“ begegnet, für den Leser von größter Bedeutung sind, weil sie das Buch *als Buch qualifizieren*. Denn nach alledem, was der Leser bis zu diesem Punkt aus dem Johannesevangelium selbst (und speziell auch aus Kap. 21) über den LJ erfahren hat, ist bereits die Autorenangabe 21,24a eine eminente Qualifizierung dieses literarischen Werkes: das Johannesevangelium wird vorgestellt als Information aus allererster Hand, als Bezeugung des ποιεῖν Jesu von der Hand des ihm am nächsten stehenden Jüngers! Zusammen mit der ausdrücklichen, als das „Wissen“ einer Mehrzahl ausgegebenen und vom realen Autor mit verbürgten Information, daß dieses Buch - das Zeugnis des geliebten Jüngers (21,24a) - „*wahres*“ Zeugnis ist (21,24b), bedeutet sie eine kaum noch zu überbietende *Beglaubigung* dieses literarischen Werkes gegenüber dem Leser. Was auch immer aus der an sich unbegrenzten Fülle der Taten Jesu bereits aufgeschrieben wurde und noch aufgeschrieben werden mag - nicht der Gegenstand, sondern nur der endliche Raum der Welt setzt solcher literarischen Produktion eine Grenze (21,25)! -, mit dem *vorliegenden Buch* hat der Leser gleichsam ein *an Glaubwürdigkeit unübertreffbares* (Augen-!) „Zeugnis“ von Jesu ποιεῖν: das „Zeugnis“ von der Hand des „geliebten Jüngers“, der in engster Verbindung mit Jesus stand!¹⁵

Dessen ausgezeichnete Beziehung zu Jesus deutet sich schon in seiner Bezeichnung als „der Jünger, den Jesus lieb hatte“ an: ἀγαπᾶν (resp. das mitunter verwendete

lich jeder literarisch befähigte Jünger Jesu im 1. Jh. mit Ausnahme des LJ, s. 21,24b!) - schlicht unverständlich.

¹² CULPEPPER, Anatomy 47f: der LJ sei der „implizite Autor“; Ziel dieser Aussage sei, die Autorität des Textes zu erhöhen.

¹³ KÜGLER 408.

¹⁴ Die im Johannesevangelium durchgeführte „Kombination von Augenzeugenschaft und auktorialer Perspektive [Er-Perspektive statt der bei einem Augenzeugenbericht üblichen Ich-Perspektive; C.W.] verschafft ... einem Erzähltext ein *Maximum an Wahrheitsanspruch*.“ (ebd.; vgl. insgesamt KÜGLER 406-408).

¹⁵ So auch CULPEPPER, Anatomy 48; KÜGLER 408; bereits lange vorher schon eindrücklich vertreten von OVERBECK, Studien 440 passim und WREDE, CuT 37.

synonyme φιλεῖν) ist der grundlegende und umfassende Ausdruck für das Verhalten des Vaters gegenüber dem Sohn (3,35; 10,17; 15,9; 17,23; 17,24; 17,26) wie auch für das Verhalten Jesu gegenüber den Jüngern (13,1; 13,34; 15,9; 15,12) und die durch dieses Verhalten Jesu gestiftete Beziehung der Jünger zum Vater und zu Jesus (s. 14,21.23f) sowie untereinander (s. die ἐντολὴ καὶνὴ 13,34 und 15,12.17). Der LJ wird also wesentlich durch das die Relation zum Mitjünger einschließende *positive Jesus- und damit Gottesverhältnis* gekennzeichnet. Mehr noch: indem er beim letzten Mahl „an der Brust“ Jesu liegt (13,23)¹⁶, wird dieser Jünger (allein!) zu Jesus in die Relation gesetzt, in der Jesus (allein!) zum Vater steht und welche ihn zum exklusiven „Exegeten“ des Vaters macht (s. 1,18)!

Ist nun das vorliegende Buch als Zeugnis des LJ „wahres Zeugnis“ (wie ausdrücklich versichert wird) und damit von höchster *Glaubwürdigkeit* für den Leser, dann ist allerdings auch der Anspruch begründet, welchen dieses Buch mit seiner Zweckangabe 20,30f als Buch erhebt: Grundlage für den (christlichen) *Glauben* - und damit für das Heil (ζωή) - des Lesers zu sein. Ist das Unternehmen, mittels „geschriebener Zeichen“ (20,31a) den Leser zum Glauben zu führen, das Werk eines Augenzeugen der „getanen Zeichen“ Jesu, dessen Zeugnis „wahr“ ist, dann verdient dieses Buch das Vertrauen des Lesers, welches erforderlich ist, damit er es (und sich als seinen Leser!) in dem Maße ernst nimmt, wie es nötig ist, um durch dieses Buch selber mit dem konfrontiert zu werden, der einst in wunderbaren Taten seine göttliche δόξα offenbarte und seine eschatologische, näherhin soteriologische Funktion manifestierte. Die Autorenangabe und die ausdrückliche Qualifizierung als „wahres Zeugnis“ von Jesu ποιεῖν in 21,24 verleihen dem literarisch-soteriologischen Anspruch dieses Buches 20,30f Plausibilität: aufgrund dieses Buches soll nicht nur (20,31b), aufgrund *dieses* Buches *kann* auch geglaubt werden, daß „Jesus der Christus der Sohn Gottes ist“, kann auch solcherart das „Leben“ erlangt werden. Als *Buch*, als literarische und damit festumrissene sprachliche Größe, ist dieses „*wahre* Zeugnis“ *genug* zum rettenden Glauben, d.h.: es ist *suffizientes* Zeugnis von Jesu Wirken!

¹⁶ An dieser Stelle ist nicht nur erstmals vom LJ die Rede, er wird hier auch, indem er aus der bereits bekannten Gruppe der Jünger Jesu herausgehoben wird, geradezu förmlich vorgestellt und in den Text eingeführt: „*einer* von seinen Jüngern lag zu Tisch an Jesu Brust, welchen Jesus lieb hatte“; anschließend ist dann immer in deutlichem Rückbezug auf diese erstmalige, offensichtlich *grundlegende* Charakterisierung von „*dem* (nunmehr ja bekannten) Jünger, den Jesus lieb hatte“, die Rede (dazu s. CULPEPPER, *Anatomy* 215, der daraus richtig schließt: „The Beloved disciple, somewhat surprising, is introduced as a character unknown to the reader“, ebd.). Demnach gehört das „an der Brust (sc. Jesu) Liegen“ ebenso wie das „von Jesus geliebt Werden“ zu den *charakteristischen* Merkmalen dieses Jüngers - Merkmale, die nun gerade auch Jesus in seinem Verhältnis zum Vater charakterisieren (s. 1,18; 5,20). „Zweimal also wird der namenlose Jünger mit Jesus parallelisiert: Er ist von Jesus geliebt wie dieser vom Vater, und er ruht an der Brust Jesu wie dieser an der des Vaters.“ (KÜGLER 147).

Exkurs: Qualitative Suffizienz („wahres Zeugnis“, 21,24) als Überwindung unumgänglicher quantitativer Insuffizienz der Buchform (21,25). Die johanneische Lösung des spezifischen Formproblems der „Jesuserzählung“

Wie oben gezeigt, ist der letzte Vers des Johannesevangeliums nicht die konventionelle und daher auch längst nicht die banale „Schlußwendung“ nach dem Schema „*pauca e multis*“, als welcher er in der Exegese immer wieder ausgegeben wird. 21,25 gehört vielmehr zu den zahlreichen Stellen des Textes, bei denen es genauestens auf die Formulierung ankommt, weil sie mehr noch durch das sprechen, was sie *nicht* sagen, als direkt durch das Gesagte. Die eigentliche Aussage steht dabei nicht *in*, sondern *zwischen* den Zeilen, wie z.B. bei der indirekten Erschließung des Wesens Jesu als „Nicht-Mensch“ i.S. von „Gott“ mittels der Gegenüberstellung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ - $\omicron\upsilon$ [sc. $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$] in der sogenannten „Weinregel“ 2,10.¹⁷

In 21,25 geht es sowenig wie in 20,30 um „die unerschöpfliche Fülle des Gegenstandes“¹⁸; wohl aber wird in dieser Abschlußbemerkung solche literarische Konvention *benutzt*, um den Leser sowohl

1. auf den besonderen Gegenstand und auf das damit gegebene prinzipielle Problem dieser Literaturform als auch
2. auf die Überwindung dieses Problems im Fall dieses Buches (und damit letztlich auf die *Suffizienz* des vorliegenden Buches, dieser neuartigen *literarischen* Bezeugung *Jesu*) hinzuweisen.¹⁹

ad 1.: Die eben nicht nur „stark übertreibende“²⁰, sondern tatsächlich *hyperbolische* Aussage, die „ganze Welt“ (!) könne die über *Jesu* zu schreibenden *Bücher* (sic!) nicht fassen, lenkt zunächst den Blick des Lesers von dem konkret vorliegenden Buch weg auf seinen eigentümlichen Gegenstand „Jesu ποιεῖν“, *um ihn als einen schlechthin unbegrenzten zu kennzeichnen*. Jesu ποιεῖν wird demnach hier als ein *prinzipiell* unabgeschlossenes vorgestellt, m.a.W.: als ein *noch und stets gegenwärtiges* Wirken, wie es dem Glauben an den Erhöhten als dem $\chi\rho\iota\sigma$ entspricht (s. auch die konfessorischen Untertöne in der 1. pers. sgl. „*ich* meine...“). Wird damit der Gegenstand des vorliegenden Erzählwerkes (nochmals) *theologisch* qualifiziert, indem er betont aus der Abgeschlossenheit eines *historischen* Ereignisses²¹ herausgehoben wird, so wird *dieser* Aspekt des Gegen-

¹⁷ S. dazu oben S. 138 dieser Arbeit. - Weitere Beispiele: 5,34 („Ich aber nehme nicht Zeugnis von seiten eines *Menschen* an...“, soll heißen: sondern nur von *Gott*; ähnlich die Andeutung 5,41); 2,24-25 (besagen, daß das πιστεῖν der πολλοί 2,23 gerade *kein* πιστεῖν ist); 5,18 („Mein Vater wirkt bis auf diesen Tag...“, soll heißen: *Mein* Vater ist *Gott* [der auch am Sabbat nicht aufhört zu „wirken“]; entsprechend reagieren dann auch 5,18 die Gegner); 9,41 (Jesu Antwort: „Wenn ihr Blinde wäret, hättet ihr keine Sünde; nun aber sagt ihr selbst: ‚Wir sehen.‘ Eure Sünde bleibt!“ soll eben auch heißen: *ibr* seid tatsächlich - geistlich - „Blinde“).

¹⁸ BULTMANN, Komm. 556 (zu 21,25); ähnlich 540 (zu 20,30).

¹⁹ Zur literarischen Konvention, mit einer Schlußwendung nach dem Schema „*pauca e multis*“ abzuschließen, vgl. die Beispiele bei BULTMANN, Komm. 540 A. 3, sowie BITTNER 202-204.

²⁰ BULTMANN, Komm. 556.

²¹ Ein ja durch die *Buchform* sowie den *erzählerischen* Grundzug der Darstellung selbst nahegelegtes, der Absicht des Buches (20,30f!) allerdings zuwiderlaufendes prinzipielles Mißverständnis seines Gegenstandes „Wirken Jesu“.

standes „Jesu ποιεῖν“ wiederum nicht zufällig mit der Aussage beleuchtet, es könne gar nicht genug *Bücher* geben (sc. um diesen Gegenstand vollständig und insofern adäquat zu beschreiben). So nämlich wird das für jede Literatur zentrale und sich im Falle dieses neuen Gegenstandes: das *vergangene* Wirken des Menschen Jesus als das *eschatologische* Wirken des Logos, neu stellende Problem der Entsprechung von *literarischer* (d.h. auch: prinzipiell *abgeschlossener*) *Form* und (prinzipiell *unabgeschlossenem*) *Inhalt* bewußt gemacht - und damit gerade auch die Möglichkeit des vorliegenden Buches grundsätzlich in Frage gestellt! - Über den besonderen Gegenstand „Jesu ποιεῖν“ in seinem besonderen Verhältnis zum Medium Buch überhaupt wird der Blick des Lesers schließlich *auf das vorliegende Buch* zurückgelenkt - nun allerdings als geschärfter Blick, geschärft für das besondere, prinzipielle Problem *dieses* Buches -, wodurch die Aufmerksamkeit von dem vordergründig thematisierten quantitativen Aspekt (*pauca e multis*) auf den in der Tat bedeutsamen und (er)klärungsbedürftigen *qualitativen Aspekt des vorliegenden Buches* gelenkt wird. Denn 21,25 besagt ja, wenn auch auf indirekte, so doch unmißverständliche Weise, daß die Buchform (als eine abgeschlossene Darstellungsform) als solche dem dargestellten (genauer: erzählten) Gegenstand „Jesu ποιεῖν“ grundsätzlich nicht genügen *kann*: (literatur-)theoretisch ist das vorliegende Buch unmöglich!

ad 2.: Indem das vorliegende Buch *als Buch* - d.h. unter *qualitativem* Aspekt - problematisiert wird, lenkt 21,25 den Blick zurück auf 21,24, wo ja gerade unübersehbar das vorliegende Buch *als Buch qualifiziert* wird, indem der LJ als Autor benannt und dieses sein „Zeugnis“ als bekanntermaßen (οἶδαμεν) „wahr“ vorgestellt wird. Damit nämlich nennt 21,24 eine Besonderheit des vorliegenden Buches, welche es nicht bloß aus einer an sich unbegrenzten Masse von literarischen Jesusdarstellungen herausragen läßt, sondern *dieses* Buch über Jesu ποιεῖν *als Buch* so qualifiziert (nämlich als „wahres Zeugnis“ des LJ), daß es unter dem Gesichtspunkt seines literarisch-soteriologischen Anspruchs 20,30f (ἵνα πιστεύσητε... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε) - also unter dem Gesichtspunkt seines praktischen Zwecks für den Leser - zureichende und insofern *suffiziente* Darstellung Jesu (s.o.) ist. Damit aber genügt *das konkret vorliegende Buch* nun doch dem Gegenstand ποιεῖν *Jesu*; seine Möglichkeit und Wirklichkeit ist demnach allerdings eine bestimmte praktische!²² - Gerade indem der Buchschluß 21,24f in seinem zweiten Teil (21,25) die Buchform als solche von seinem Gegenstand „Jesu ποιεῖν“ her *problematisiert*, rückt er die Aussage seines ersten Teils (21,24), mit diesem Buch sei die diesem Gegenstand allein adäquate Sprachform: die des „wahren Zeugnisses“, tatsächlich *literarisch* realisiert²³, in umso helleres Licht: 21,24 *begründet* allererst die Möglichkeit *dieses* βιβλίον über Jesu ποιεῖν, und zwar, wie der folgende V. 25 zeigt, in bewußter Auseinandersetzung mit der prinzipiellen Form-Inhalt-Problematik einer literarischen Darstellung eben dieses bestimmten Gegenstandes.

Die kommentierende Notiz 21,24f weist demnach den Leser nicht primär auf den LJ als einen glaubwürdigen Autor hin, sondern auf die bestimmte praktische Möglichkeit *dieses* Buches als vom LJ geschriebenes „wahres Zeugnis“. Sie besagt näherhin, daß die *theoretisch ungeeignete* Buchform (V. 25) in diesem Falle dem ausdrücklichen christlich-kerygmatischen Interesse 20,30f doch *praktisch dient* (bzw. allererst - durch Realisierung einer neuen, eigentümlichen literarischen Form „Jesuserzählung“ - *dienstbar*

²² Diese *bestimmte* Möglichkeit und Wirklichkeit des vorliegenden Buches über Jesu ποιεῖν hat ihrerseits einen ganz *bestimmten Grund*, s. Jesu Wort 21,22 (vgl. dazu unten den betreffenden Exkurs S. 327ff dieser Arbeit).

²³ In 21,24a werden im Blick auf „diese“ (sc. in diesem Buch erzählte Ereignisse) dem LJ die zwei Tätigkeiten μαρτυρεῖν περὶ τούτων und γράφειν ταῦτα gleichwertig beigelegt. Sein Schreiben *ist* sein Bezeugen bzw. ist *seine* Form des Bezeugens.

gemacht worden ist), insofern V. 24 dem Leser versichert, daß das *vorliegende* βιβλίον glaubwürdige μαρτυρία von Jesus ist. In diesem Hinweis besteht das tatsächlich *einheitliche Aussageinteresse* von 21,24f, welches hinter der *formalen Einheit* dieser „kommentierenden Notiz“ steht und diese nicht nur als eine *genauestens formulierte* und im Rahmen dieses literarischen Werkes *sinnvolle* Aussage erweist, sondern vor allem als eine ihrer Stellung und Bedeutung als *Abschlußnotiz* entsprechende, nämlich eine entsprechend *aufschlußreiche* und *bedeutsame* Aussage.

1.2.2 21,1-23: Ein Lieblingsjüngertext als Vorbereitung und Plausibilisierung der Aussagen von 21,24f. *Rechtfertigung* des vorliegenden Buches

Um die autorisierende, die Glaubwürdigkeit und Suffizienz des Geschriebenen verbürgende *Qualifikation des vorliegenden Buches* mittels der Autorschaft des LJ in 21,24f *plausibel* zu machen, ist ihr die Szene 21,1-23 am See von Tiberias vorgeschaltet. In dieser Szene spielen einmal mehr Petrus und der LJ je zentrale Rollen, einmal mehr werden beide indirekt miteinander verglichen - und einmal mehr geht dieser Vergleich zugunsten des LJ aus. Mit alldem erweist sich 21,1-23 als ein *typischer Lieblingsjüngertext* (LJ-Text).

Die Abschnitte des vierten Evangeliums, in denen von der eigenartigen, nur bei Johannes begegnenden Figur „des Jüngers, den Jesus liebte“ die Rede ist²⁴, weisen bemerkenswerte Gemeinsamkeiten und Beziehungen untereinander auf, so daß es grundsätzlich erforderlich ist, sie im Zusammenhang (eben als eine Klasse von „Lieblingsjüngertexten“²⁵)

²⁴ Der üblicherweise etwas ungenau als „Lieblingsjünger“ (= LJ) apostrophierte „Jünger, den Jesus liebte“ - richtig wäre die Kurzbezeichnung „geliebter Jünger“; so auch das Englische: „Beloved Disciple“ - wird im Johannesevangelium insgesamt fünfmal ausdrücklich erwähnt: erstmals in der Szene der Kennzeichnung des Verräters 13,21-30 (13,23: εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ... ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), danach wieder bei der Einsetzung des LJ zum Sohn der Maria anstelle des sterbenden Jesus 19,25-27 (19,26: ὁ μαθητὴς ... ὃν ἠγάπα [sc. Ἰησοῦς]), sodann bei dem eigentümlichen Wettlauf zum Grab 20,2-10 (20,2: ὁ ἄλλος [sc. als der zuvor erwähnte Petrus] μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς) und schließlich noch zweimal in der Schlußszene am See von Tiberias, einmal in deren ersten Teil bei dem wunderbaren Fischfang 21,1-14 (21,7: ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), und dann noch einmal im zweiten Teil dieser Szene, bei dem anschließenden Gespräch Jesu mit Petrus 21,15-23 (21,20: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς). Aus dem Zusammenhang der Kreuzigungsszene ergibt sich außerdem, daß der 19,35 erwähnte Augenzeuge, der von dem aus Jesu Seite fließenden Blut und Wasser „Zeugnis abgelegt hat“ und dessen Zeugnis ausdrücklich als „wahr“ qualifiziert wird (vgl. 21,24f), eben der 19,25f als unter dem Kreuz stehend eingeführte LJ ist (s. KÜGLER 265-267); ebenso deutlich geht aus dem Kontext von Kap. 21 hervor, daß sich οὗτος 21,24 auf ihn zurückbezieht und von ihm also auch noch 21,24f die Rede ist. - Alle weiteren Vermutungen über sein Vorkommen im Johannesevangelium (in Gestalt des Anonymus in 1,35-40 und des „anderen Jünger“ [sc. als Petrus] in 18,15f) sind nicht erweisbar (dazu s. KÜGLER 421-428).

²⁵ Der Ausdruck „Lieblingsjüngertext(e)“ wurde von THYEN, Kapitel 21, aus redaktionskritischem Interesse gebildet: ausgehend von dem allgemein als eindeutig redaktionell angesehenen Kap. 21 suchte Thyen anhand der übrigen Textabschnitte, in denen der LJ

zu betrachten. Diese Texteinheiten sind nämlich nicht nur durch das *Auftreten dieser spezifisch johanneischen Figur* ausgezeichnet, sondern auch durch das durchgängige Bemühen, diesen mehrfach hervortretenden, allerdings namenlosen Jünger ins Verhältnis zu setzen zu dem jedem durchschnittlich vorgebildeten Leser des Evangeliums bekannten Petrus und ihn auf diese Weise allererst *zu charakterisieren*, und zwar *als Jünger* zu charakterisieren: Der LJ tritt immer mit *Petrus* auf (bezeichnende Ausnahme: die Szene unter dem Kreuz 19,25-27.²⁶). Insofern Petrus eine dem Leser bereits bekannte und profilierte Figur ist (Name!; Funktion!), der LJ aber nicht, und insofern stets der jeweilige Part des Petrus und der des LJ in charakteristischer Weise zusammenhängen, handelt es sich praktisch um eine *szenische Gegenüberstellung* dieser beiden Jünger Jesu, wobei der (noch unbekannte) LJ im Vergleich mit dem (bekannten, und zwar als *ranghöchsten* Jünger Jesu bekannten) Petrus *nach seiner innerkirchlichen Stellung profiliert wird*.²⁷ Bemerkenswert ist aber nicht nur das Daß, sondern mehr noch das Wie dieses szenischen Gegenübers: Der Vergleich fällt stets *zugunsten des LJ* aus (gerade auch 19,25-27.35!)!²⁸ Dadurch wird jedoch nie Petrus abgewertet²⁹, vielmehr *der LJ aufgewertet* - denn erstens geht es stets um eine *Profilierung des LJ* mittels des Petrus (s.o.) und nicht umgekehrt, und zweitens findet sich nirgends im Johannesevangelium eine direkte Polemik gegen die traditionelle

begegnung, eine ganze redaktionelle Schicht zu identifizieren. Dabei wurde die enge Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte sichtbar, die gerade auch bei synchroner Textanalyse Beachtung verdient (s.a. die detaillierte, ergiebige Analyse dieser Texte bei KÜGLER) und die den Gebrauch des Ausdrucks „Lieblingsjüngertext“ auch jenseits redaktionskritischer Interessen als sinnvoll erweist.

²⁶ An dieser Stelle - es geht um die Einsetzung eines irdischen Stellvertreters Jesu auf Erden! - wäre allerdings für einen durchschnittlich vorgebildeten Leser *Petrus* als der ranghöchste Jünger *zu erwarten gewesen*! S. dazu übernächste Anmerkung.

²⁷ Daß der LJ anonym ist und bleibt, wird wohl nicht nur und auch nicht in erster Linie daran liegen, daß er eine literarische Gestalt ist, die der historische Autor zwar mit guten Gründen in den engsten Jüngerkreis Jesu („die Zwölf“, welche nach Joh 6,66-71 als einzige bei Jesus bleiben!) beheimatet wissen wollte, die aber schon zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Evangeliums nicht mehr mit einem der längst zu einer festen Größe geronnenen und zumindest in christlichen Kreisen namentlich bekannten historischen „Zwölf“ identifiziert werden konnte. Vielmehr wird diese Anonymität selbst schriftstellerische Absicht sein mit dem Ziel, die Aufmerksamkeit des Lesers auf seine *szenischen Charakterisierungen* zu lenken und für diese wachzuhalten. Der LJ wird demnach als Person bewußt *nicht* wie üblich über einen *Namen*, sondern über das, was er tut und was mit ihm geschieht (s.a. seinen Ehrennamen!), kurz: *über seine Funktion* konstituiert (vgl. KÜGLER 145).

²⁸ In 13,23-30 ist Petrus der (den LJ, nicht Jesus direkt!) fragende, der LJ aber der die Antwort Jesu erhaltende und damit allein eingeweihte Jünger; Petrus ist hier deutlich als *vom LJ* - und zwar aufgrund von dessen einzigartiger, ihn als „geliebten Jünger“ gerade auszeichnender Stellung zu Jesus (er „liegt an Jesu Brust“) - *Abhängiger* gezeichnet.

Beim Wettlauf zum Grab 20,2-10 ist der LJ, wie dreimal z.T. ausdrücklich festgestellt wird (20,4.6.8), *vor* Petrus am leeren Grabe, blickt demgemäß eben als erster hinein (20,5) und *überläßt* Petrus beim Eintritt ins Grab den Vortritt; allerdings heißt es dann bezeichnenderweise wiederum nur vom LJ: „er sah und faßte Glauben“ (20,8b)!

Indirekt, nämlich durch *beredtes Schweigen* von Petrus, wird die Vorzugsstellung des LJ vor Petrus auch in 19,25-27 zum Ausdruck gebracht, insofern eben nicht, wie zu erwarten wäre, der traditionelle primus inter pares an die Stelle des am Kreuz „Erhöhten“ tritt bzw. durch diesen selbst eingesetzt wird, sondern eben - der „Jünger, den Jesus liebte“.

²⁹ So die vorherrschende Meinung im 19. Jh. unter dem Einfluß der damaligen Tendenzkritik, s. dazu SCHMITHALS, Johannesevangelium 233.

Rolle des Petrus als *primus inter pares*, vielmehr ist seine traditionelle innerkirchliche Ranghöhe geradezu die Bedingung dafür, daß der LJ durch den jeweiligen Vergleich mit ihm auf die höchste Höhe gehoben wird - was ja auch allein seiner einzigartigen Würde als „der (!) Jünger, den Jesus liebte“ entspricht! Dafür konnte der Evangelist nicht auf einen kritisierten oder jedenfalls von Menschen kritisierbaren³⁰, sondern nur auf einen selbstverständlich anerkannten Petrus rekurren: nur dieser war für die intendierte *unbedingt positive* innerkirchliche Profilierung des LJ brauchbar, und nur durch diesen Vergleichspartner war der LJ in seiner *besonderen* und in seiner Besonderheit *unüberbietbaren* Bedeutsamkeit für die Gemeinde Jesu, wie sie hinter Aussage und Anspruch von 21,24f (und 20,30f!) sichtbar wird, zu kennzeichnen.³¹

Ist die szenische Gegenüberstellung von LJ und Petrus mit dem Ziel, den LJ als Jünger im höchsten Maße *positiv* zu kennzeichnen, die beherrschende Tendenz der johanneischen LJ-Texte, so ist eben dies auch und gerade die bestimmende Tendenz von 21,1-23! Denn abgesehen von dem Hauptakteur des gesamten Evangeliums (Jesus) steht auch hier, trotz des *quantitativen* Übergewichtes von Petrus (VV. 2.3.7b.11.15-19.20.21!), eigentlich *der LJ* im Mittelpunkt der Ereignisse: an entscheidenden Stellen erscheint Petrus als einer, der bloß - und zwar jeweils auf eine Äußerung (V. 7) bzw. ein Verhalten (V. 20) des Lieblingsjüngers! - *reagiert* (s. V. 8 und V. 21). Zudem sind die Aktionen des Petrus, die auf seine eigene Initiative zurückgehen, jeweils *erfolglos*: beim ersten Fischfang bleibt das Netz leer (s. V. 3d). Er stürzt sich sofort nach dem Hinweis des LJ („Es ist der Herr“) ins Wasser (V. 7) - doch wohl in der Absicht, als erster beim Herrn zu sein³² -, erreicht aber tatsächlich als letzter das Ufer (s. VV. 8-11).³³ Schließlich wird seine Frage V. 21 betreffs des „nachfolgenden“ LJ (V. 20) von Jesus ausdrücklich als Überschreiten seiner Zuständigkeit gekennzeichnet („...was geht's dich an?“ V. 22; vgl. 2,4!). Nur das, was Petrus *auf Anweisung Jesu* tut - das Heraufziehen des vollen Netzes ans Ufer (V. 11; s. die Aufforderung V. 10) -, gelingt auch!

Zeigt damit Kapitel 21 noch einmal überdeutlich, daß gerade auch für

³⁰ Vgl. aber die nicht zu übersehene Kritik an Petrus *durch Jesus* a. in 13,7.8b.10 (direkt durch Korrektur seiner demnach unverständigen Äußerungen) und b. in 21,22 (indirekt durch Abweisung seiner Zuständigkeit für den LJ: τί πρὸς σέ!)

³¹ Vgl. dazu jetzt ausführlich SCHMITHALS, *Johannesevangelium* 233f, der Petrus treffend als „Widerlager“ bezeichnet, „um an ihm die Autorität des LJ aufzurichten“ (a.a.O. 233).

³² S. STRATHMANN, *Komm.* 264; BROWN, *Komm.* 29a 1096; HAENCHEN, *Komm.* 585.

³³ Vgl. auch seinen erfolglosen Jüngereifer in 13,6-9 sowie, unter dem Stichwort „Nachfolgen“ (!), in 13,36.37a. Letzterer wird nicht nur zweimal durch Jesu Wort 13,36b und 13,38, sondern einmal auch noch durch die Ereignisse selbst in 18,15-27 als anmaßungsvoller Übereifer entlarvt - worauf dann 21,15-19 (*dreimaliges* Fragen „Hast du mich lieb [mehr als diese]?“ und die abschließende *Aufforderung* zum „Nachfolgen“) wieder Bezug genommen wird!

den führenden Jünger Petrus alles auf *Jesus* ankommt³⁴, so rückt automatisch *der* Jünger ins Blickfeld, der als der „(von Jesus) geliebte Jünger“ in besonderer Nähe zu Jesus steht.³⁵ Tatsächlich erscheint er in Kapitel 21 als der Jünger, der *allein* den Auferstandenen an seinem Handeln erkennt (V. 7), wodurch allererst Petrus zu jüngergemäßen Anstrengungen veranlaßt wird. Und nicht zufällig wird in diesem Kapitel das „Nachfolgen“ dieses Jüngers - gleichsam als ein unfragliches persönliches Merkmal - *partizipial* ausgedrückt (ἀκολουθοῦντα V. 20). Währenddessen muß Petrus in diesem Erzählabschnitt erst durch dreimaliges Frage-Antwort-Schema in sein spezifisches Jüngeramt *wiedereingesetzt* (s. 15-18) und sodann auch ausdrücklich *zum „Nachfolgen“ aufgefordert werden* (zweimaliger [!] Imperativ ἀκολούθει μοι V. 19 und V. 22). All dies markiert bezeichnende Unterschiede zwischen ihm und eben dem „Jünger, den Jesus liebte“!

Kap. 21 macht also noch einmal sichtbar, daß und inwiefern der LJ einen Vorrang vor Petrus hat: seine einzigartige Nähe zu Jesus (s. seine Charakterisierung V. 7aα!) ermöglicht gerade ihm die Erkenntnis des Auferstandenen als des κύριος (V. 7aβ), weil sie ihn zur *rechten Interpretation von Jesu Wirken* (s. V. 6 sowie das rückbezügliche οὖν V. 7b) befähigt! Als solcher einzigartiger Interpret Jesu bekommt er (auf der Erzählebene) die Funktion eines - auch für den 21,15-19 in den Primat eingesetzten Petrus - unentbehrlichen Mittlers im Verhältnis zu Jesus und seinem Wirken nach Ostern! Der LJ steht, wenn auch nicht im Vordergrund, so doch zweifelsohne im Mittelpunkt von 21,1-23, er hat, wenn nicht szenisches, so doch sachliches Übergewicht. Diese Texteinheit will nicht primär etwas über Jesus und nicht eigentlich etwas über Petrus, sondern in erster Linie etwas über den LJ mitteilen - etwas allerdings, was der Aussage 21,24f Gewicht und Plausibilität zugleich verleiht, so daß *diese* Aussage überhaupt erst das vorliegende Buch *autorisierend* qualifiziert. Denn indem der LJ aufgrund seines spezifischen Verhältnisses zu Jesus als der *rechte Interpret Jesu* beschrieben wird, wird er dem Leser auch als *der* glaubwürdige - weil nicht nur sehende und hörende, sondern auch und v.a. *verstehende* - Zeuge von Jesu irdischem Wirken als das des eschatologischen Gesandten Gottes vorgestellt, eben als *wahrer Zeuge*! Durch 21,1-23 gewinnt nicht nur die Aussage **21,24a**

„Dieser [scil. der LJ] ist es,
welcher von diesen Dingen Zeugnis ablegt
und dieses geschrieben hat...“

³⁴ Für die Jünger gilt ja generell Jesu Bildwort vom Weinstock und den Reben, s. besonders 15,5: „...ohne mich könnt ihr nichts tun“.

³⁵ Und dies nicht nur wie Petrus V. 7 zu *erlangen versucht*, sondern als *der* „geliebte Jünger“ grundsätzlich und bleibend durch die - eben aus Liebe *geschenkte*! - Nähe zu Jesus ausgezeichnet ist.

das einem Schlußwort gemäße *große Gewicht*, sondern wird auch die Aussage **21,24b**

„... und wir wissen, daß sein Zeugnis *wahr* ist“

plausibel. Ist allerdings das vorliegende Buch auf *solche* Weise qualifiziert, dann kann auch das - bei seinem spezifischen Gegenstand, dem ποιεῖν Jesu, ohnehin nie zu behebende (s. **21,25**) - Manko der für ein Buch unumgänglichen quantitativen Beschränkung keine wirkliche Minderung seines Wertes sein: als *schriftliches Zeugnis* von seiten des LJ ist es nicht nur *wahres*, sondern zugleich auch *suffizientes*, als Grundlage des Glaubens (s. 20,30f!) unbedingt genügendes Zeugnis!

Daß es in 21,1-23 (in Zusammenhang mit den übrigen LJ-Texten) darum geht, die Aussage 21,24f vorzubereiten und den Leser auf sie hinzuführen, wird an einer Beobachtung Küglers³⁶ noch deutlicher: Der LJ wird in den LJ-Texten zu *dem* Jünger Jesu (neben Petrus) stilisiert und mit einer einzigartigen Bedeutung gleichsam „aufgeladen“. Aber diesem mittels der LJ-Texte Schritt für Schritt aufgebauten *Bedeutungspotential* des LJ entspricht keinerlei *bedeutende Aktivität innerhalb der im Johannesevangelium und speziell in den LJ-Texten geschilderten Vorgänge!* Seine Aktivität, die diesem seinem außerordentlichen Bedeutungspotential entspricht und es allererst verständlich macht, wird erst in 21,24 genannt: er gibt Zeugnis „von diesen Dingen“ (sc. den in diesem Buch dargestellten *Ereignissen!*), und er schreibt auf bzw. richtiger: er *hat* „diese Dinge“ (sc. die *Darstellungen* in diesem Buch!) *aufgeschrieben!*

Demnach ist die seinem immensen Bedeutungspotential entsprechende Aktivität die erst ganz am Ende des Buches aufgedeckte *Autorschaft*, das *Bezeugen Jesu in Buchform*, näherhin das Schreiben *dieses Buches* - und damit ein potentiell *zeitlich unbegrenztes Bezeugen der darin dargestellten Taten Jesu!*³⁷ - Der LJ ist also wesentlich *Zeuge Jesu*, und zwar *als Autor*, so daß er (zumindest potentiell) *Zeuge Jesu für alle Zeit*, d.h. eben *bis zur Wiederkunft Jesu* (vgl. VV. 22.23c) ist.

Exkurs: Jesu Rätselwort „Wenn ich will, daß dieser bleibt, bis ich komme...“ (21,22.23c). Der Wille Jesu als Grund für die Wahl der Buchform und damit als Ursache der Entstehung der Form „Jesuserzählung“

Von daher fällt auch neues Licht auf die merkwürdig betonte und überdies in 21,23a.b gegen ein bestimmtes naheliegendes Mißverständnis gesicherte Antwort Jesu an Petrus bezüglich des ihm ebenfalls „nachfolgenden“ LJ:

„Wenn ich will, daß dieser bleibt, bis ich [wieder]komme,
was geht's dich an?“ (V. 22 = V. 23c)

³⁶ Vgl. zum Folgenden KÜGLER 429-433.

³⁷ S. das eine andauernde Aktivität ausdrückende Partizip Praesens μαρτυρῶν 21,24α: der LJ *ist* mittels dieses seines Buches nach wie vor Zeuge (nämlich gegenüber jedem Leser), im Unterschied zu dem eine abgeschlossene Aktivität ausdrückenden Partizip Aorist γράψας 21,24αβ: der Akt des Schreibens dieses Buches *war* ein einmaliger, abgeschlossener Vorgang.

Zunächst ist soviel klar: was den LJ betrifft, so hat Petrus - den Jesus soeben erst ins Hirtenamt eingesetzt und ausdrücklich mit der Aufsicht über seine „Schafe“ betraut hatte („Weide...“) - keinerlei Befugnis. Unübersehbar deutlich wird dies daran, daß Petrus noch nicht einmal nach diesem Jünger, der mit ihm zusammen Jesus „nachfolgt“ - es ist nach V. 20a dieses charakteristische Jüngerverhalten des LJ, das die Frage des Petrus V. 21 provoziert -, zu fragen hat: was mit diesem Jünger zusammenhängt (speziell auch sein „Nachfolgen“) ist ganz allein *Jesu Sache* („...was geht's *dich* an?“). Ob er etwa „bleibt“ bis zur Wiederkunft Jesu, hängt allein von *Jesu Willen* ab („Wenn *ich* will...“).

Diese Formulierung der Ablehnung jeglicher Zuständigkeit des Petrus und der alleinigen Zuständigkeit Jesu für den LJ ist nun allerdings bemerkenswert, ergibt sie sich doch in keiner Weise aus der Fragestellung, sondern geht selbständig über sie hinaus (Petrus hatte V. 21 *nicht* nach dem „Bleiben“ des LJ gefragt!); sie bringt also etwas Eigenes zur Sprache. Dies allerdings merkwürdigerweise in Form eines *Eventualis*, wobei der weite Bedeutungsumfang des Verbs μένειν den Leser nötigt, diesen im Johannesevangelium letzten Worten Jesu durch Finden der richtigen Bedeutung von μένειν einen präzisen Sinn zu geben. M.a.W., Jesu Antwort V. 22 ist ein Rätselwort. Dies zeigt sich auch daran, daß nach Zurückweisung einer *falschen* Interpretation des fraglichen Verbs (und damit des ganzen Ausspruches Jesu) in V. 23a,b nicht etwa in V. 23c die *richtige* Interpretation dieses Verbs und damit des rätselhaften Ausspruches gegeben wird, sondern nur der mysteriöse Satz selbst, dessen Bedeutung zu erraten ist, noch einmal wortwörtlich wiederholt wird. Wie die genaue Formulierung selbst, so ist auch diese Form des indirekten Hinweises auf die genaue Formulierung typisch für das Rätsel. Durch den kommentierenden V. 23 sieht sich deshalb *der Leser* erst recht mit dem rätselhaften Wort Jesu V. 22 konfrontiert³⁸, wobei offensichtlich die richtige Bedeutung des Verbs „Bleiben“ der Schlüssel zu dessen Lösung ist.

Es bleibt festzuhalten, daß Jesu Ausspruch ein „Bleiben“ des LJ bis zur *Parusie* für *prinzipiell möglich* erklärt, insofern er dieses Bleiben allein abhängig sein läßt von dem Willen des Auferstandenen, einem Willen, dem prinzipiell nichts unmöglich und keine Schranke gesetzt ist. Bezogen auf einen Menschen wie den LJ liegt es nun nahe, „Bleiben“ im Sinne von „*Am-Leben-Bleiben*“ (sc. bis zur *Parusie*) zu verstehen.³⁹ Dann allerdings

³⁸ Richtig SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 443: „Der falschen Auffassung setzt der Schreiber den genauen Wortlaut entgegen... Da keine weitere Erklärung folgt, muß der Leser von selbst darauf kommen“ (ergänze: und also auch prinzipiell darauf kommen *können*!; anders KÜGLER 402f: ein eindeutiger Sinn von Jesu Wort V. 22 könne nicht gefunden werden). - Die nachdrückliche Konfrontation mit dem (für das Johannesevangelium sehr bedeutsamen, s.u.!) *Rätselwort* Jesu V. 22 ist also der Sinn des ganzen V. 23, und nicht, wie i.a. vermutet wird, die Widerlegung eines (dann ja auch durch die Tatsache des Todes des LJ selbst längst widerlegten!) historischen *Gerüchtes* aufgrund eines mißverständlichen Wortes Jesu. Im letzteren Falle hätte ja auch die bloße *Wiederholung* des mißverständlichen Wortes keinen Sinn ergeben, sondern einzig eine plausible *Erklärung* des mißverständlichen Wortes, welche die irrtümliche Meinung als *Mißverständnis* kenntlich macht (gegen HENGEL, Frage 214.218). Eben solche Erklärung findet sich in V. 23 aber bezeichnenderweise nicht! Außerdem: Ist es vorstellbar, daß in einem Buch von solchem anerkannt *universalen* Anspruch wie dem Johannesevangelium eigens auf ein *zeitgeschichtliches Mißverständnis eines Wortes Jesu* - eines sehr persönlichen, nur einem einzigen Jünger geltenden Wortes zudem -, und damit auf einen für gewisse Personen „sehr schmerzhaften historischen Vorgang“ (HENGEL, Frage 218) eingegangen wird?!

³⁹ So nicht nur die Auslegung im Bann der „johanneischen Frage“ des 19. Jh.s (vgl. z.B. die Erwägungen bei GODET, Komm. 642), sondern auch die modernen Kommentatoren, s. BULTMANN, Komm. 553, SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 440; SCHULZ,

läge hier der äußerst unwahrscheinliche (und gleichwohl von der Auslegung immer wieder angenommene) Fall des einzigen und überdies allen anderen eschatologischen Aussagen im Johannesevangelium widersprechenden Ausdrucks einer akuten Naherwartung vor.⁴⁰ Von daher ist die alternative Verstehensmöglichkeit in Betracht zu ziehen, daß das „Bleiben“ des LJ *etwas anderes meint als die durch den Tod in überschaubarer Weise begrenzte leibliche Existenz eines Menschen*. Tatsächlich weist nun V. 23a.b („Da ging folgendes Wort unter die Brüder aus: ‚Dieser Jünger stirbt nicht.‘ Aber Jesus hatte zu ihm [sc. Petrus] nicht gesagt: ‚Er stirbt nicht.‘, sondern...“ [folgt das Rätselwort]) gerade die erste Verstehensmöglichkeit als ein (angeblich verbreitetes) *Mißverständnis* zurück, so daß nun der zweiten Verstehensmöglichkeit nachzugehen ist. Wie könnte das „Bleiben“ des LJ noch verstanden werden, wenn es nicht „Am-Leben-Bleiben“ meint?

Es hatte sich bereits gezeigt, daß der LJ wesentlich nicht durch einen Namen als Person gekennzeichnet wird, sondern durch das Merkmal, daß er von Jesus „geliebt“ wird, sowie durch die sich daraus ergebenden szenischen Konstellationen und persönlichen Relationen (insbesondere zu Jesus und Petrus). So wird der LJ immer wieder in bestimmten Szenen mit Petrus verglichen und dabei fortschreitend profiliert, in Kap. 21 etwa als der *allein den Auferstandenen erkennende* Jünger und als, im Unterschied zu Petrus, *fraglos* „Nachfolgender“. *Der LJ ist wesentlich der Jünger, der Jesus unvergleichlich nahe steht und der sein aus dieser besonderen Nähe zu Jesus resultierendes Wissen weitergibt; er ist der rechte Interpret Jesu (s. 21,7a) und (damit) der wahre Zeuge Jesu (s. 21,24b)!* Würde nun der LJ sein (richtiges) Verständnis von Jesus *literarisch gestalten und niederschreiben*, d.h. sich für seine genuine Aufgabe als wahrer Zeuge Jesu des Mediums der *Schrift* bedienen, dann käme ebenfalls die Möglichkeit in Betracht, daß er, der LJ, bis zur Parusie „bleibt“ - nämlich in seiner spezifischen, ihn als Person geradezu konstituierenden Eigenschaft als *rechter Interpret* und also *wahrer Zeuge Jesu*. Im Falle des LJ könnte eben das μένειν in VV. 22.23c nicht nur „Als-Mensch-lebendig-Bleiben“ heißen, sondern ebenso gut „Als-wahrer-Zeuge-wirksam-Bleiben“! - Wie V. 23a.b offenkundig *gegen erstere* Möglichkeit entschied (s.o.), so entscheidet nun V. 24 explizit *für die zweite*, heißt es hier doch ausdrücklich, daß *dieser Jünger (!) tatsächlich* Zeugnis gegeben hat (!) bzw. noch gibt (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων: part. praes.!!) - insofern er es nämlich in literarischer Weise tat, durch Abfassung des vorliegenden Buches (ὁ γράψας ταῦτα! Aus dem Vorliegen dieses Buches als seiner schriftlichen μαρτυρία wäre demnach gewissermaßen ex eventu zu schließen, daß aus dem *Eventualis* „Wenn ich will, ...“ ein *Realis* wurde, daß diese in Jesu absolutem Willen begründete Möglichkeit geschichtliche Wirklichkeit geworden ist und so der angesprochene LJ in der Tat - nämlich in seiner spezifischen Eigenschaft als rechter Interpret und wahrer Zeuge Jesu - bis zur Wiederkunft Jesu „bleibt“.⁴¹ Das schriftstellerische Wirken des Evangelisten, d.h. seine Bezeugung von Jesu ποιεῖν in literarischer Form, und sein Buch selbst als sein „wahres“ Zeugnis, nicht weniger aber dann auch die jeweilige Lektüre seines Buches (sowie im übrigen auch dessen - im Laufe der Zeit ohnehin nötige - Vervielfältigung) entsprächen demnach dem er-

Komm. 253; BECKER, Komm. 4/2 648; SCHMITHALS, Johannesevangelium 242f; HENGEL, Frage 212f u.a.

⁴⁰ Man versucht das Problem zu mildern, indem man bloß *für die Entstehungszeit dieses Wortes* eine „aktuelle, hochgespannte Naherwartung“ (BECKER, Komm. 4/2 641) vermutet und V. 23 als Korrektur an dieser Naherwartung versteht - alles Kombinationen, die allein auf dem (durch V. 23 eigentlich unmöglich gemachten und doch nach wie vor herrschenden!) Mißverständnis beruhen, daß μένειν an dieser Stelle „Am-Leben-Bleiben“ bedeutet.

⁴¹ Ebenso versteht das μένειν m.W. nur noch OVERBECK, Studien 448f.454 passim.

klärten, allerdings nicht direkt, sondern eben in der verhüllten Form des Rätselwortes V. 22 ausgedrückten Willen *Jesu*. M.a.W.: das vorliegende Buch erhebt indirekt, aber unmißverständlich den Anspruch, auf Jesus selbst zurückzugehen!

Damit gehört nun 21,22f auch *sachlich* eng zusammen mit der unmittelbar anschließenden Abschlußbemerkung 21,24f, welche dieses Buch als *Buch* qualifiziert, indem V. 24 dessen spezifische Qualität als „wahre“ *μαρτυρία* des LJ gegenüber der bei dem Gegenstand *ποιεῖν Jesu* unübersehbaren Problematik der Buchform (V. 25) aufbietet. Indirekt enthält 21,22f das Motiv für den Rückgriff auf diese problematische Sprachform: steht dieses Buch auch als Buch, d.h. als *abgeschlossenes Zeugnis*, grundsätzlich in Spannung zu seinem an sich *unabgeschlossenen Gegenstand* *ποιεῖν Jesu*, so liegt doch andererseits auf eben *diesem* Buch als *Zeugnis des LJ* eine außerordentliche Verheißung Jesu, seitdem er diesen Zeugen und damit auch dieses sein Zeugnis zu seiner und ganz allein seiner Sache machte:

„Wenn ich will, daß dieser bleibt, bis ich komme,
was geht's dich an?!“

Weil Jesus wollte - und weil *Jesus* wollte -, daß *dieser* Jünger, und das heißt (in Konsequenz der LJ-Texte): dieser hervorragende *Zeuge und Interpret Jesu* „bleibt“, darum war die Wahl der Buchform als Ausdrucksmittel dieses Zeugen nicht nur vom Herrn selbst legitimiert und autorisiert (wobei es nicht darum ging, ein an sich illegitimes Ausdrucksmittel nachträglich zu rechtfertigen⁴²), sondern direkte und unumgängliche Konsequenz aus dem Gehorsam gegenüber dem Herrn. Entstehung und Überlieferung dieses literarischen Werkes und insofern auch die in ihm realisierte Form des Evangeliums resp. der „Jesuserzählung“ beruhen also im Verständnis des vierten Evangelisten nicht auf menschlicher oder kirchlicher Eigenmächtigkeit, sondern entsprechen dem Willen des Erhöhten,

⁴² Auf die besondere, die Identität des Christentums berührende Problematik des Vorgangs, daß die neue *christliche* Rede von Gott anfängt, sich *literarischer* Mittel zu bedienen, und dabei eben nicht nur eigene Formen hervorbringt, sondern auch auf bereits vorhandene religiöse *und profane* Formen zurückgreift, wurde besonders stark von Overbeck hingewiesen und von ihm auch als Gegenstand intensiver Auseinandersetzung bei altkirchlichen Schriftstellern nachgewiesen (besonders am Beispiel der Stromateis des Clemens Alexandrinus; s. OVERBECK, Anfänge 16-19, 38-47). Seitdem Overbeck auf das Bedenkenswerte des Verhältnisses des Christentums *zur es umgebenden Literatur* (insbesondere zu den profanen Formen) aufmerksam gemacht hatte, scheint allerdings unter theologischen Exegeten eine starke Tendenz zu bestehen, die literarischen Produkte des Urchristentums als solche nachträglich zu rechtfertigen und so unwillkürlich im Blick auf die literarische Betätigung von Christen von vornherein den Gesichtspunkt des Erlaubten ins Spiel zu bringen. Die ältere Formgeschichte wollte ja die synoptischen Evangelien geradezu vom Geruch des Literarischen (und das hieß: des Individuell-Artifiziellen im Gegensatz zum Volkstümlich-Schlichten) befreien: sie seien keine literarischen Gebilde, sondern eigentlich unliterarische „Klein-Literatur“, deren Stil nicht auf ein Individuum zurückgeht, sondern eine „soziologische Tatsache“ sei (DIBELIUS, FE 5-7; ähnlich BULTMANN, GST 398). - Weitaus bedenklicher ist es allerdings, wenn seitdem über solche elementaren Fragen weithin einfach hinweggegangen wird, wenn etwa die Formen christlicher Rede und speziell die sehr besonderen, auffälligen Formen der ältesten christlichen Literatur kaum noch in ihrer Eigenart wahrgenommen und untersucht werden, geschweige denn, daß die spezifischen darstellerischen Interessen der ersten christlichen Autoren erwogen werden. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet demgegenüber die gerade auch für die grundsätzliche *theologische* Problematik der Formfrage sensible Untersuchung des Altersbeweises bei den jüdischen und christlichen Apologeten von P. PILHOFER, PRESBYTERON KREITTON, WUNT 2/39, Tübingen 1990, s. speziell 293-303.

der weiß, daß die Glaubenden in der Welt, d.h. bis zum Tage seiner Wiederkunft, auf „wahres Zeugnis“ angewiesen sind und angewiesen bleiben.

1.3 Form und Funktion der Texteinheit 21,1-25: Ätiologische Literaturlegende

Die Analyse von Aufbau und Intention hat gezeigt, daß Kap. 21 eine Texteinheit ist, die im wesentlichen aus einem erzählerischen Teil (die zweiteilige Szene 1-23) und einem kommentierenden Teil (die Abschlußnotiz 24-25) besteht. Insofern der erzählerische Teil die Aussage der kommentierenden Notiz vorbereitet, indem sie darstellerisch und sachlich zu ihr hinführt (Achtergewicht), bekommt das kommentierende Moment in dieser Texteinheit das Übergewicht, so daß man 21,1-25 ihrer Funktion im Gesamttext nach als eine Abschlußnotiz mit ausführlicher Einleitung bezeichnen könnte. Die Pointe der *ganzen* Texteinheit 21,1-25 sind in der Tat die für einen *Buchschluß* charakteristischen „Metainformationen“, d.h. Informationen nicht über Sachverhalte und Personen *in* der erzählten Welt des literarischen Werkes, sondern *über dieses literarische Werk selbst*:

- es ist das Werk eines Begleiters Jesu, d.h. eines *Augenzeugen*, und also Information aus erster Hand;
- es ist das Werk des Jesus am nächsten stehenden Jüngers: *des „(von Jesus) geliebten Jüngers“*, und also Information aus bester Hand;
- es ist sein *Zeugnis* von Jesu ποιεῖν und von daher ein Zeugnis, welches das Prädikat „*wahr*“ verdient;
- es ist als solches Resultat *einer ganz bestimmten Weise des „Nachfolgens“ Jesu*, das Jesus selbst bestätigt hat und dessen spezifisches Resultat: das vorliegende βιβλίον, ausdrücklich *dem Willen Jesu entspricht*.

All dies bedeutet für den Leser, daß das vorliegende literarische Werk im höchsten Maße glaubwürdiges, zuverlässiges Zeugnis und insofern hinreichende Grundlage des (nach 20,30f ja ausdrücklich mit diesem Buch intendierten) Glaubens ist. Damit erfüllt die Texteinheit 21,1-25 eben die charakteristische Funktion einer Abschlußnotiz: sie stellt mit ihren Metainformationen *ein Verhältnis zwischen Leser und Buch her* und weckt Vertrauen in die im Buch enthaltene Darstellung der Ereignisse.

Darüberhinaus wird in diesem Fall der Leser sogar zu den dargestellten Ereignissen (dem vielfältigen ποιεῖν Jesu) selbst direkt ins Verhältnis gesetzt! Es ist ja das Besondere und Auffällige an dieser ausführlich eingeleiteten Abschlußnotiz, daß sie die Informationen über das literarische Werk aus Informationen des literarischen Werkes selbst zusammenstellt! Die Metainformationen sind in der erzählten Welt des literarischen Werkes verankert, und sie werden auch selber durch erzählte Welt zum Ausdruck gebracht bzw.

eingeführt (s. die Szene 21,1-23)!⁴³ Das *Buch*, das der Leser in der Hand hält, ist eben selbst Teil des *in diesem Buch dargestellten eschatologisch-soteriologischen Ereignisses*!⁴⁴ Denn der Leser dieses Buches hat es bereits als Leser mit dem hervorragenden Begleiter und Zeugen Jesu selbst zu tun, dessen Zeugnis von Jesu Wirken - eben dem vorliegenden Buch - er sich als einem *wahren Zeugnis* unbedingt anvertrauen kann.

In seinem szenischen Teil erzählt Kapitel 21 primär von dem *LJ* (s.o.: 21,1-23 als LJ-Text), und zwar so, daß Existenz und Form des vorliegenden Buches *als seinem Zeugnis* (s. die abschließende kommentierende Notiz 21,24f) plausibel und damit Existenz und Form des vorliegenden Buches *begründet* werden. Der Form nach ist 21,1-23 als LJ-Text zunächst, wie die anderen LJ-Texte auch, eine *Personallegende*, die nun allerdings ihrerseits *im Dienst einer Ätiologie des vorliegenden Buches* (als dem *Produkt* der zuvor legendarisch exponierten Person) *steht*. In Verbindung mit 21,24-25, dem Orientierungs- und Höhepunkt der ganzen Texteinheit 21,1-25, bildet die Erzählung 21,1-23 tatsächlich eine *ätiologische Legende für dieses Buch*! Demnach handelt es sich bei der Texteinheit 21,1-25 der Form nach um eine *ätiologische Literaturlegende*!⁴⁵

Indem 21,1-23 die Aussage von 21,24f vorbereitet und den Leser zu ihr hinführt (s.o.), ist eben nicht nur und nicht einmal primär das der Personallegende gemäße Interesse an einer bestimmten, bekannten Figur neben Jesus formgebend, sondern wesentlich das die ganze Texteinheit 21,1-25 konstituierende ätiologische Interesse, durch Information über die *Entstehung* des vorliegenden Buches dasselbe als „wahres Zeugnis“ von Jesus *zu qualifizieren und zu autorisieren*. Jenes Interesse am LJ ist diesem Interesse am vorliegenden Buch zu- und untergeordnet.

Das Besondere an der legendarischen Erzählung 21,1-23 ist, daß sie zwar Personen und Motive aus der voranstehenden kerygmatischen „Jesuserzäh-

⁴³ Man könnte kritisch einwenden, daß ein Buch, das sich durch die entscheidenden Figuren seiner Erzählung (LJ und Jesus) qualifiziert und autorisiert, sich ja bloß *durch sich selbst* qualifiziert und autorisiert. Allerdings würde ein solcher Einwand verkennen, daß diese Art von Selbstautorisation unvermeidlich ist bei dieser Literaturform, da hier eine andere Qualifizierung und Autorisierung als durch den in ihr bezeugten Herrn im Grunde gar nicht in Frage kommt.

⁴⁴ Eben dies deutet ja auch der auffällige Sprachgebrauch $\sigma\mu\epsilon\iota\omega\nu$ in 20,30f an; theologisch reflektiert ist dieser Sachverhalt in der johanneischen Pneumatologie: Das Wirken des „Geistes der Wahrheit“ ist - gerade auch im „wahren Zeugnis“ der Jünger Jesu - notwendige Ergänzung und Fortsetzung, recht eigentlich *Fortwirken* des Wirkens Jesu (s.o. Teil E. 1.2).

⁴⁵ Zu den Formbegriffen „Personallegende“ und „ätiologische Kultlegende“ s. DIBELIUS, FE 101f (109f wird interessanterweise Lk 5,1-11, die lukanische [Stoff]Parallele zu Joh 21,1-14, als Personallegende gewertet). Das ätiologische Moment, das auch in der Personallegende mitenthaltend ist, ist in der ätiologischen Kultlegende dominierend (s. ebd.). Da es auch in Joh 21,1-25 als der ätiologischen Legende *zu diesem Buch* das bestimmende ist, möchte ich diese, in Anlehnung an Dibelius' Ausdruck „ätiologische Kultlegende“, als „ätiologische Literaturlegende“ bezeichnen. Absicht und Ergebnis der Legende 21,1-25 ist eben der Hinweis: von seiner *Entstehung* her ist das vorliegende Buch selbst Teil des *in ihm Erzählten*.

lung“ verwendet, daß sie aber selber (anders als die anderen Personallegenden) *nicht mehr in den Kontext dieses umfassenden Erzählzusammenhanges eingebettet ist*: der LJ-Text 21,1-23 steht wie das ganze Kapitel 21, deren erster Teil er ist, nicht nur äußerlich (nach seiner Stellung am Ende des Buches), sondern auch gattungsmäßig (als reine, dem Gesamtzusammenhang gegenüber selbständige Legende) *außerhalb der „Jesuserzählung“*. Die Darstellung der Begegnung der Jünger mit dem Herrn am See von Tiberias nach seiner Auferstehung ist nur durch die Zählung 21,14 als „dritte“ Offenbarung Jesu vor den Seinen (sowie durch das erzählerische Inventar) mit dem erzählerischen Kontext verbunden, der jedoch schon mit 20,29 abgeschlossen wirkt und der *Schlußnotiz* 20,30f nach zu urteilen ja auch abgeschlossen *ist*. So kann diese lose, mehr äußerliche Verbindung mit dem erzählerischen Korpus dieses Buches, der „Jesuserzählung“, nicht darüber hinwegtäuschen, daß 21,1-23 selbst nicht mehr zu diesem Korpus gehört, sondern als bestimmter Bestandteil der Texteinheit 21,1-25 grundsätzlich auf einer anderen erzählerischen (nicht: literarischen!) Ebene angesiedelt ist: nicht auf der der Erzählung selbst, sondern als *Ätiologie dieser Erzählung* auf der Metaebene der Mitteilung des Autors an den Leser *über* die Erzählung.

2. 21,1-14 als genuiner Bestandteil der Texteinheit 21,1-25

Im Rahmen der Texteinheit 21,1-25 wurde bisher die Funktion der Verse 1-14 dahingehend bestimmt, daß dieser Abschnitt, indem er den LJ als den (einzigen!) rechten Interpreten des Handelns Jesu vorstellt (s. V. 7a), die Aussagen von 21,24f mit vorbereitet und plausibel macht. Dies ist nun im Detail zu begründen, um dann auch nach der Form dieser erzählerischen Passage, speziell nach ihrem Verhältnis zu den bisher analysierten Wundergeschichten, zu fragen.

2.1 Aufbau und Pointe von 21,1-14

Die Erzählung selbst (VV. 2-13), in der offensichtlich traditioneller Stoff verarbeitet ist⁴⁶, wird gerahmt durch zwei kommentierende Bemerkungen (VV. 1 und 14), welche beide (!) den Leser nachdrücklich auf den wesent-

⁴⁶ Vgl. Lk 5,1-11. - Gemeinsame szenische Elemente einerseits und die doch im ganzen völlig verschiedene Gestaltung der Szene in Lk 5,1-11 und Joh 21,1-14 andererseits lassen vermuten, daß beide Erzählungen Varianten einer uns nicht mehr erreichbaren älteren Tradition sind, s. BULTMANN, Komm. 545f. Für die Auslegung von Joh 21,1-14 spielt diese (traditions-)geschichtliche Erwägung so gut wie keine Rolle, s. u. Anm. 49.

lichen Inhalt der Erzählung hinweisen: die Selbstoffenbarung (V. 1) bzw. das Offenbarwerden (V. 14) Jesu vor seinen Jüngern (3x φανεροῦν, davon 2x ausdrücklich mit Jesus als Objekt). Diese bestimmte und zumal im Kontext des ganzen Evangeliums bemerkenswerte⁴⁷ sachliche Pointe gibt denn auch sichere Anhaltspunkte zur Gliederung der recht komplexen Erzählung⁴⁸:

- 2-4 Exposition (Auftreten der Jünger; deren zweifacher Mangel: keine Fische + keine Kenntnis Jesu);
- 5-6a Auftreten der Hauptperson (Aufdeckung des Mangels: ein Mahl ist nicht möglich; Anweisung zu seiner Behebung);
- 6b-13 Behebung des zweifachen Mangels (volles Netz + Kenntnis Jesu) und Mahlgemeinschaft von Jüngern und Herrn.

Daß der eingangs vorgestellte *Mangel der Jünger* eben nicht nur ihr leeres Netz (V. 3b), sondern auch und wesentlich - s. die Pointe der Erzählung nach V. 1! - *ihre Unwissenheit im Blick auf Jesus* ist (V. 4), geht daraus hervor, daß mit diesem auch jenem Mangel abgeholfen ist: an dem *übereichen Netz*, das sich nicht mehr ins Boot ziehen läßt (V. 6b), wird *Jesus erkannt* (V. 7).⁴⁹ Dieser doppelte Erfolg ist die positive Wendung in

⁴⁷ Genau dies: *sich* (!) zu offenbaren, hat Jesus bisher im ganzen Johannesevangelium *nicht* getan, und zwar - wie 7,2-9 (die Abweisung der Aufforderung zur Selbstoffenbarung) deutlich macht - nicht zufällig, sondern *mit Absicht* nicht: Die Selbstoffenbarung Jesu ist ein besonderes Geschehen, daß seine Zeit und sein besonderes Publikum braucht (s.u.)! Umso bemerkenswerter ist der (zweifache!) Hinweis 21,1-14, Jesus habe in dem erzählten Geschehen „*sich* offenbart“.

⁴⁸ Der zweifellos komplexe - als solcher für Johannes aber gerade charakteristische - Aufbau der Erzählung bereitet allgemein große Schwierigkeiten. So bezeichnet Bultmann 21,1-14 als eine „Geschichte, die in der vorliegenden Form ein so merkwürdiges Durcheinander von Motiven bietet, daß man kaum sagen kann, worin ihre eigentliche Pointe liegt“ (BULTMANN, Komm. 550); wie der Großteil der Forscher versucht Bultmann, diese „unklare“, „durch die Redaktion verwirrte Erzählung“ (a.a.O. 548) Entstehungsgeschichtlich zu erklären (s. 543-564; entsprechendes Vorgehen bei HEITMÜLLER, Komm. 182, BAUER, Komm. 231, SCHNACKENBURG, Komm. 4/3 410-413; zurückhaltend HOLTZMANN, Komm. 311; anders nur STRATHMANN, Komm. 264f, der wegen der hier voll entfaltenen „symbolischen Redeweise“ des Evangelisten in den erzählerischen „Widersprüchen“ und „Unebenheiten“ kein Problem sieht). - Bei all diesen Erwägungen werden jedoch die Hinweise in 21,1-14 nicht hinreichend berücksichtigt, sagt doch in diesen Versen der Autor selbst sehr wohl, worin in der vorliegenden Erzählung die Pointe liegt: eben im „*Sich-Offenbaren*“ Jesu vor seinen Jüngern!

⁴⁹ Daß 21,1-14 und Lk 5,1-11 gemeinsame Tradition, eine Erzählung von einem wunderbaren Fischzug aufgrund von Jesu Befehl, zugrunde liegt, ist offensichtlich, s.o. Anm. 46. Sofern die Doppelheit des Mangels bereits in der Exposition für 21,1-14 als *Erzählung einer (Selbst-)Offenbarung Jesu* (21,1-14) entscheidend ist, unterscheidet sie dies (neben anderem) *grundsätzlich* von der *Berufungsgeschichte* Lk 5,1-11. In welchem traditionsgeschichtlichen Verhältnis beide Erzählungen zueinander stehen, läßt sich heute nicht mehr hinreichend genau feststellen. Insofern verbietet sich eine Interpretation von 21,1-14 von Lk 5,1-11 her. Auch deshalb ist diese johanneische Erzählung für sich zu analysieren und

der Erzählung, in dem von Jesus initiierten wunderbaren Fischfang hat seine das Unwissen der Jünger beseitigende Selbstoffenbarung stattgefunden! Aus diesem Grund auch schließt die Erzählung mit einer *Mahlszene* - nach V. 5 ist Jesu Verlangen nach etwas Eßbarem das Motiv des zweiten Fischzuges -, in der es merkwürdigerweise heißt, kein Jünger habe mehr gewagt, Jesus nach seiner Identität zu fragen, wobei dann diese Merkwürdigkeit mit Hinweis auf die eben anhand des Fangwunders gewonnene Einsicht erläutert wird: „denn sie wußten (nun): Es ist der Herr.“ (V. 12; vgl. V. 4b).⁵⁰

Dabei ist das Motiv des Mangels an Fisch (V. 3) und dessen wunderbare Überwindung dem anderen Mangel der Jünger: der Unwissenheit gegenüber Jesus (V. 4b), und dessen Beseitigung *untergeordnet*. Daß der wunderhafte Fischfang hier von keinem eigenen Interesse ist und nur dem darstellerischen Interesse an Jesu dritter Selbstoffenbarung vor den Jüngern dient, zeigt die auffällige Tatsache, daß die wunderbar gefangenen Fische für die abschließende Mahlgemeinschaft von Jüngern und Herrn - trotz der Motivierung des zweiten Fischzuges mit Jesu Frage V. 5a! - gar nicht verwendet werden: V. 13 teilt Jesus den Jüngern *das* Brot und *den* (einen!) Fisch aus, was beides bereits V. 9 auf dem Kohlenfeuer liegt.⁵¹ Die zwischendurch auf Jesu Befehl (V. 10) von Petrus an Land gezogenen Fische (V. 11; Plural wie V. 10!) werden also *für das Mahl* gar nicht benötigt! Benötigt wird demnach die wunderhafte Menge Fische primär dafür, daß die Jünger an ihr den κύριος erkennen, d.h. *für Jesu Selbstoffenbarung!*⁵²

Im Zentrum der Erzählung 21,1-14 steht von daher der Ausspruch des „geliebten Jüngers“ V. 7a: „Es ist der Herr.“ Dieser Ausspruch signalisiert

in seinem literarischen Kontext (im engeren Sinne: Kap. 21; im weiteren Sinne: der Text „Johannesevangelium“) zu interpretieren.

⁵⁰ εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (V. 12) in wortwörtlicher Entsprechung zu dem Ausspruch des LJ ὁ κύριός ἐστιν (V. 7a; noch einmal als von Petrus Gehörtes wörtlich wiederholt in V. 7b!), was die Abhängigkeit ihres „Wissens“ von dem Wissen des LJ ebenso zum Ausdruck bringt, wie die Beseitigung des anfänglichen Mangels (s. V. 4b: οὐ μέντοι ᾔδεισαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν) infolge des wunderbaren, durch Jesus veranlaßten Fischfangs. Es ergibt sich also ein klarer Aufbau:

- οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν (V. 4b)
- λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ ὁ κύριός ἐστιν (V. 7a)
- εἰδότες (sc. οἱ μαθηταὶ) ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (V. 12)

⁵¹ Die Artikel τὸν ἄρτον und τὸ ὀψάριον in V. 13 nehmen Bezug auf bereits vorher Erwähntes - eben auf ὀψάριον und ἄρτον von V. 9 (auch werden hier die V. 13 genannten Gegenstände schon *zusammen* erwähnt), wobei die Übereinstimmung im Numerus völlige Gewißheit über diesen Rückbezug schafft.

⁵² Daneben ist dieser Fischfang nur noch für die im Zusammenhang von 21,1-14 bedeutungslose, offensichtlich symbolische Einzelaktion des Petrus V. 11 relevant: Petrus zieht das *schwere* (s. 6d!) Netz *allein* an Land, wobei einerseits die Menge der „großen Fische“ mit der Zahl 153 auffällig genau angegeben und andererseits eigens betont wird, daß *trotz der Menge der Fische* das Netz *nicht* riß. Diese ausdrücklichen Angaben sind, zumal im Kontext einer Petruspassage, als ekklesiologische Metaphern kenntlich, welche die Zukunft der christlichen Mission und der kirchlichen Einheit unter dem Episkopat vorabbilden und so auch die Rolle des Petrus als Repräsentanten des Episkopats (vgl. auch seine Einsetzung zum Hirten der „Schafe“ Jesu 21,15-19) umreißen.

allerdings nicht nur ein Wiedererkennen des zuvor unerkannten Jesus (also die Beseitigung des V. 4b festgestellten Mangels), sondern es handelt sich um ein Wiedererkennen, das zugleich *wahres* Erkennen ist, das *Erkennen Jesu als des κύριος* - also ein *offenbarungsgemäßes* Erkennen! Nun aber wird diese offenbarungsgemäße Einsicht in Jesu göttliches Wesen gewonnen *an Jesu wunderbarem Handeln* - offensichtlich löst ja der wunderhafte Erfolg des auf Jesu Befehl (V. 6a) hin unternommenen zweiten Fischzuges (V. 6b) die Einsicht und die dementsprechende Äußerung V. 7a aus -, also etwas, das *alle* Jünger sehen und das doch nur *einer* richtig sieht: eben der „geliebte Jünger“! Erst nachdem er das Geschehen und damit Jesus gedeutet - und zwar richtig gedeutet - hat, reagieren auch die anderen Jünger dem Ereignis der Offenbarung Jesu gemäß: ausdrücklich auf diese Mitteilung hin (1. οὖν, 2. ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν) gürtet sich Petrus und stürzt sich ins Wasser (V. 7b), und keiner der Jünger wagt mehr, den zuvor Unbekannten (V. 4b) nach seiner Identität zu fragen (V. 12b). *Denn nun haben sie alle jenes allein aus Offenbarung zu gewinnende „Wissen“*: ὁ κύριός ἐστιν (V. 12c; genau Entsprechung zu V. 7a!).

Insofern besteht eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen der *Auskunft* des Autors, Jesus habe sich einer Mehrzahl von Jüngern - doch wohl all den V. 2 genannten Jüngern - „offenbart“ (s. VV. 114), und der *Erzählung* des Autors, in der nur einer die Offenbarung direkt empfangen hat, nämlich der „geliebte Jünger“, und die übrigen bloß indirekt *durch den LJ*! Wenn der Autor gleichwohl zu Beginn und am Ende der Darstellung ausdrücklich darauf besteht, Jesus habe sich „den Jüngern“ offenbart (bzw. sei vor ihnen offenbart worden), dann kann dies doch nur bedeuten, daß für alle Jünger (mit Ausnahme des LJ natürlich) *Jesu Offenbarung durch die Deutung des LJ geschieht*, weil offensichtlich erst der LJ Jesu wunderbares Handeln *als Offenbarung erschließt* (wodurch dann auch richtiges Erkennen Jesu als „Herrn“, also Christologie, möglich ist)! Demnach ist der LJ der *einzig* kompetente und daher für die Jünger Jesu wie auch insbesondere für Petrus *unentbehrliche* Interpret Jesu: nur er kann die Offenbarungen Jesu *als solche* deuten und erschließen. Anders gesagt: Offenbarkeit Jesu unabhängig von diesem Jünger, rechtes Verständnis Jesu neben seiner Deutung Jesu gibt es nicht!

Nach all dem besteht die Pointe der Erzählung 21,1-14 nicht in der wunderbaren Tat Jesu selbst (nicht darin, daß die Jünger *genug zu essen bekommen*), sondern in der Selbstoffenbarung des κύριος Ἰησοῦς (darin also, daß die Jünger den auferstandenen Herrn anhand seiner Tat *erkennen* und im Anschluß daran von Jesus zu essen bekommen). Die Offenbarung bzw. das in diesem Ereignis Offenbarte aber wird den Jüngern nur durch Vermittlung des LJ zuteil, dadurch, daß dieser die durch das Ereignis der Offenbarung ermöglichte und ihm (allein!) auch zuteil gewordene offenbarungsgemäße Erkenntnis den anderen Jüngern weitergibt (λέγειν, V. 7a) und so erst deren wahres Erkennen Jesu ermöglicht. Dramatischer Höhepunkt dieser Erzählung, der Wendepunkt vom eingangs exponierten

Mangel zu dessen Aufhebung ist tatsächlich nicht die überraschende Fülle der Fische V. 6b, sondern die dadurch ausgelöste, V. 7a mitgeteilte und innerhalb dieser kurzen Erzählung dreimal (!) identisch formulierte (s. a. V. 7b und V. 12) Erkenntnis des LJ: ὁ κύριός ἐστιν, welche zugleich aus dem Gegenüber von erfolglosen Jüngern und unerkanntem Herrn hinüberleitet zur Gemeinschaft der Jünger mit dem Herrn in dem *von ihm* gestifteten Mahl.⁵³

2.2 Zu Form und Funktion von 21,1-14

2.2.1 Vergleich mit den Ostergeschichten 20,19-23 und 20,24-29

Der Autor rückt unsere Erzählung mit der abschließenden Bemerkung 21,14: „Dies war bereits das dritte Mal (!), daß Jesus vor seinen Jüngern (!) offenbart wurde, nachdem er von den Toten auferweckt worden war (!)“, in unmittelbare Nachbarschaft zu den Ostergeschichten 20,19-23 und 20,24-29, in denen der *Auferstandene* eben *dem genannten Personenkreis* bereits *zweimal* erschienen war. Besteht auch eine *formale* Entsprechung, ist 21,1-14 (für sich betrachtet) ebenfalls eine Ostergeschichte?⁵⁴

Gemeinsam ist allen drei Erzählungen, daß das Wiedersehen bzw. Erkennen des Auferstandenen - und d.h.: des κύριος - jeweils den dramatischen Höhepunkt darstellt (20,20; 20,28; 21,7a), welches Sehen ja überhaupt die Mitte des Osterzeugnisses und die Hauptaussage der Osterzeugen ist (s. a. 20,18,25; vgl. 1. Kor 9,1; 15,3-8). Umso bemerkenswerter sind die Unterschiede in der Ausformung dieser Pointe: in beiden Erzählungen des Kap. 20 wird Jesus an seinen Kreuzigungswunden an Händen und Seite erkannt, also an *eindeutigen körperlichen Merkmalen* (nach 20,25 gelten diese geradezu als *die Kennzeichen des Auferstandenen!*), und zwar *ohne Unterschied von allen jeweils Anwesenden*. Demgegenüber wird Jesus in 21,1-14 an seiner Gestalt gerade *nicht* erkannt (21,4), sondern *an seinem wunderbaren*

⁵³ Die Bezüge der Mahlszene in Ausstattung („Brot“ und „Fisch“) und Terminologie zu 6,1-15 und (damit) zum Abendmahl sind offensichtlich, vgl. dazu BULTMANN, Komm. 549f.

⁵⁴ So BULTMANN, Komm. 546 (mit A. 4): Er rechnet 21,1-14 wie auch 20,19-23 und 20,24-29 zu den „Ostergeschichten“, welche wesentlich die Auferstehung Jesu beweisen und die Beauftragung der Jünger mit der Mission darstellen wollen (vgl. DERS., GST 312f). Während die Klassifizierung von 20,29-23 und 20,24-29 als Ostergeschichten unmittelbar einleuchtet, bedarf jene durch die Zählung 21,14 wenn auch nicht erwiesene, so doch immerhin nahegelegte Zuordnung von 21,1-14 zur selben Formklasse wie 20,19-23 und 20,24-29 allerdings der Prüfung, insofern hier weder das zweite noch das erste von Bultmann genannte Motiv begegnet, geschweige denn eine dominierende (sprich: formbestimmende) Rolle spielt.

Handeln (21,6f) - und im Unterschied zum LJ erkennen die anderen Jünger einschließlich Petrus den Herrn *nicht* von sich aus, sondern nur nach Hinweis und also *durch Vermittlung eben des LJ!*

Dadurch verschiebt sich der Hauptakzent. Er liegt in 21,1-14 nicht mehr auf der *Erscheinung des Auferstandenen*, hier geht es nicht mehr um einen *Beweis der Auferstehung Jesu*, sondern um die *Erkenntnis des κύριος Ἰησοῦς* aufgrund und anhand eines spezifisch göttlichen Wirkens, einer Wundertat, wie sie dem LJ und durch ihn auch den übrigen Jüngern nach Jesu Auferstehung zuteil wird. Nicht das Daß der Erscheinung steht im Mittelpunkt, sondern das Wie (οὕτως 21,1): die Weise der Offenbarung (durch eine Wundertat) und die Weise dementsprechender Erkenntnis des Sich-Offenbarenden (der LJ durch die Wundertat, die übrigen Jünger durch des LJ Erschließung der Wundertat). Die Funktion von 21,1-14 ist gar nicht, die Realität der Auferstehung Jesu zu demonstrieren, sondern zu zeigen, *auf welche Weise* der κύριος - dessen Auferstehung und göttliches Wesen hier Voraussetzung und nicht Thema ist - *sich selbst* (ἑαυτὸν 21,1) seinen Jüngern „offenbart“: nämlich „so“⁵⁵ - *vermittels des LJ*.

Die Erzählung von Jesu Offenbarung am See von Tiberias ist demnach nicht eine Ostergeschichte wie 20,19-23 und 20,24-29. Von daher ist nun der Frage nachzugehen, ob sie mit den johanneischen Wundergeschichten verwandt ist, mit den Darstellungen jener wunderbarer Taten (σημεῖα) Jesu, die *als* wunderbare Tat Jesu *Ereignis von Offenbarung* sind.

2.2.2 Vergleich mit den johanneischen Wundergeschichten („Zeichen“)

Tatsächlich versteht der vierte Evangelist auch die wunderbaren Taten Jesu, seine σημεῖα, als „Offenbarungen“ *göttlicher δόξα* (2,11) bzw. der *ἐργα τοῦ θεοῦ* (9,4), als etwas, woran die δόξα τοῦ θεοῦ jedenfalls gesehen werden *kann* (s. 11,40).⁵⁶ Doch wird bereits an diesen Kennzeichen auch der entscheidende Unterschied zu 21,1-14 deutlich: nirgends heißt es sonst im ganzen Evangelium, auch nicht bei einem der σημεῖα, Jesus habe *sich selbst* offenbart!⁵⁷ Im Gegenteil zeigt die Episode 7,2-9, d.h. die Kennzeichnung der Aufforderung seitens der Brüder Jesu: *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ* (7,4) als Ausdruck des *Unglaubens* (in 7,5) und ihre ausdrückliche

⁵⁵ S. den ausdrücklichen, durch Nachstellung betonten Hinweis „*er offenbarte sich aber auf folgende Weise*“ 21,1b (und darin das exponierte οὕτως) *vor* der Erzählung sowie das zurückweisende τοῦτο 21,14 *nach* der Erzählung.

⁵⁶ Es sei daran erinnert, daß der Evangelist ja stets - und nicht nur in 21,1-14 - zwischen a. dem *Ereignis* der Offenbarung und b. der *Wahrnehmung dieses Ereignisses als Offenbarung* auf seiten der Anwesenden unterscheidet, vgl. nur 2,1-11; 9,1-39; 11,1-44.

⁵⁷ Auf diesen Unterschied hat mich freundlicherweise Prof. Dr. F. VOUGA (Bielefeld-Bethel) mündlich aufmerksam gemacht.

Zurückweisung durch Jesus mittels schärfster Kontraste (7,7-8), daß eine *Selbstoffenbarung* Jesu vor der „Welt“ in Form öffentlicher Wundertaten (s. ἔργα 7,3) nicht in Frage kommt - während doch die σημεῖα gerade und betont vor der „Welt“ (s. 12,37) stattfinden!⁵⁸ In diesem Zusammenhang verdient außerdem besondere Beachtung, daß nach 20,30f als einem *Rückblick auf Jesu σημεῖα* ein weiteres σημεῖον nicht mehr zu erwarten, ja eigentlich ausgeschlossen ist.

Das *Publikum* wie auch der *Zeitpunkt* der Selbst(!)offenbarung Jesu sind also keineswegs beliebig, sondern gehören unmittelbar zu diesem besonderen Ereignis hinzu: *Sich selbst* offenbart Jesus erst *nach* der Auferstehung, d.h. nach Abschluß seines irdischen Werkes im κόσμος (19,30), und dementsprechend nur vor dem exklusiven Kreis der Jünger (nicht vor dem κόσμος; vgl. 14,17). Daß erst in Kap. 21 von Jesu Selbstoffenbarung (explizit: 21,1 = 21,14) die Rede ist, ist also alles andere als Zufall. Vielmehr erweist sich der kompositorische Ort der Darstellung dieses besonderen Offenbarungsgeschehens (gegen Ende des Gesamtwerkes, v.a.: *nach* Abschluß der Haupterzählung) als theologisch begründet und erzählökonomisch genau kalkuliert.

Entsprechend der Andersartigkeit des Erzählten liegt denn auch in der Erzählung 21,1-14 die Betonung nicht (jedenfalls nicht *gleichwertig*) auf dem *allen* sichtbaren *Wunder* (wie in den johanneischen Wundergeschichten) - diese Seite des Geschehens ist gar nicht vollständig und konsequent entwickelt -, sondern auf dem nur *einem Jünger* sichtbaren *Offenbarungsgeschehen*, wie denn auch das dramatische Interesse sich auf den Gewinn der *Erkenntnis* „Es ist der Herr“ (VV. 7a.b. 12) konzentriert. Die Wundertat Jesu in 21,1-14 zielt nicht wie seine σημεῖα auf πιστεύειν i.S. eines unbedingten Vertrauens zu Jesus und unbedingter Annahme seines Wortes bei den Beteiligten, sondern eben auf die Erkenntnis seiner Gegenwart als des κύριος, also auf *christologische Einsicht* in die *gegenwärtige Würdestellung seiner Person*. Darüberhinaus fehlt in 21,1-14 die *soteriologische* Signifikanz, welche die σημεῖα Jesu auszeichnet und auch in ihrer Erzählung stets zum Tragen kam. Der Fang der 153 Fische ist kein ausdrucksstarkes Bild für das durch Jesus gebrachte und bewirkte *eschatologische Heil*, sondern offensichtlich eine *ekklesiologische Metapher*.⁵⁹

⁵⁸ Von daher ist die durchaus repräsentative Auskunft zu 21,1: „Bei Joh(annes) wird φαν(ερόν) sonst von der Offenbarung des im Fleisch Wandelnden gebraucht 2,11 7,4“ (BULTMANN, Komm. 547 A. 2) nicht bloß ungenau, sondern in ihrer Nivellierung so bedeutender Unterschiede tatsächlich falsch.

⁵⁹ S. BULTMANN, Komm. 549; SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 427. - Die von daher aufkommende und immer wieder - bislang ergebnislos - untersuchte Frage nach der tieferen Bedeutung der Zahl 153 (s. dazu SCHNACKENBURG, Komm. IV/3 426) wurde in jüngerer Zeit wieder aufgegriffen von M. OBERWEIS, ZNW 1986, 226-241, der in der *hebräi-*

Zusammenfassung: Nicht die Wunderhandlung steht im Mittelpunkt von 21,1-14, sondern die durch sie als Offenbarungsgeschehen ermöglichte und angestoßene *christologische Erkenntnis des LJ* (s. V. 7a). 21,1-14 ist keine „beispielhafte *Jesuserzählung*“ - d.h. eine exemplarische und signifikante Erzählung von Jesus als eschatologischem Heilsbringer wie die übrigen Wundergeschichten (keine soteriologische Dimension!, keine vollständige Wunderdramatik!) -, sondern ein *Lieblingsjünger*-Text. Es geht in der Erzählung 21,1-14 primär nicht um ein signifikantes Tun Jesu, sondern um die signifikante Rolle des LJ, der a. Jesu wunderbares Handeln *richtig deutet* und b. dieses Handeln als Offenbarung Jesu *den anderen Jüngern erschließt*, so daß sie daraufhin (!) alle den unerwarteten und unerkannten Jesus als den gegenwärtigen κύριος „sehen“ und mit ihm - im Herrenmahl - Gemeinschaft haben.

2.2.3 21,1-14 als Element der ätiologischen Literaturlegende 21,1-25

Dieses Interesse an einer besonderen, ausgezeichneten Fähigkeit eines bestimmten Jüngers Jesu ist zunächst nicht das spezifische Interesse des Kerygmas bzw. eines kerygmatischen Erzählens, sondern das der *Personallegende*.⁶⁰

Für eine Personallegende ungewöhnlich und Charakteristikum *dieser* Personallegende ist nun allerdings, daß die hier interessierende Person *anonym* ist. Demnach war der Anlaß zur Bildung dieser christlichen Personallegende offenbar nicht der übliche, daß eine bereits bekannte, auch anderweitig im Christentum begegnende und namentlich identifizierbare historische Individualität durch eine individuelle Szene mit Jesus charakterisiert und zugleich ausgezeichnet wird (wie z.B. bei den Petruslegenden).⁶¹ Dem entspricht es,

sehen Zahl 153 (127) eine Anspielung auf „Kana/Galiläa“ (und damit Bezüge zu 2,11 und 4,54) findet.

⁶⁰ Indem allerdings diese Fähigkeit des einen Jüngers von *entscheidender* Bedeutung ist für das Verhältnis aller übrigen μαθηταί zum κύριος Ἰησοῦς, hat diese Personallegende jedenfalls einen *Bezug* zum Kerygma und steht nicht uninteressiert *neben* diesem. Gerade Joh 21 zeigt, wie die Legende in den Dienst des Kerygmas und seiner Zielsetzung genommen werden konnte (vgl. auch diesbezügliche Hinweise auf andere evangelische Legenden und deren Verhältnis zur Predigt bei DIBELIUS, FE 128f).

⁶¹ Die im Text strikt durchgehaltene und ja schon im 2. Jh. nicht mehr aufzuhellende *Anonymität* des „Lieblingsjüngers“ ist m.E. der *augenfälligste* Einwand gegen alle Versuche, den LJ als eine historische Persönlichkeit aufzufassen, was jüngst wieder HENGEL, Frage 210-219 passim mit Nachdruck vertreten hat. Denn wie hätte ein so berühmter, hervorragender historischer Jünger Jesu wie der LJ nicht wenigstens am Ende des Buches, wo er als *Autor* angegeben wird, namentlich erwähnt werden sollen, und selbst wenn: wie hätte er dann *in der Folgezeit* tatsächlich anonym bleiben können? - Auch Hengel gelingt keine einleuchtende Erklärung dieser Fragen (s. HENGEL, Frage 313-320, vor allem 316f); er vermutet, daß die Herausgeber auf eine namentliche Identifizierung des LJ verzichtet

wenn 21,24f diese Person wohl als Autor dieses Buches vorgestellt wird, aber gerade nicht im Sinne des *historischen* Schreibers, sondern in unmißverständlicher Unterscheidung von diesem (s. die 1. Person Singular in 21,25). Stattdessen wird diese namenlose Jüngergestalt erst im Johannes-evangelium selbst - und zwar durch ihr besonderes Verhältnis zu Jesus - als „geliebter Jünger“ individualisiert.

Es ist in der Tat diese Besonderheit der interessierenden Person, ihre Namenlosigkeit und der darin zum Ausdruck kommende Mangel an historischer Individualität resp. an „Persönlichkeit“, die sich gerade auch in der Personallegende 21,1-14 geltend macht. Denn in 21,1-14 geht es eben nicht um die *Person* des LJ *als solche*, sondern um deren *Funktion* für die Jünger in ihrem Verhältnis zu Jesus! Dies zeigte sowohl die bisherige Analyse von Aufbau und Pointe dieser Erzählung selbst, wie auch ihre Einbettung in die Texteinheit 21,1-25. Die dadurch bedingte gravierende Modifikation der Form Personallegende (in welcher ja das Interesse an einer bekannten Person als solcher vorherrscht) führt nun zu einer spezifischen Ausformung des Legendarischen: Indem im Anschluß an die Szene 21,1-23 gesagt wird, eben der Jünger mit der 21,1-14 beschriebenen ausgezeichneten Fähigkeit und Funktion sei der *Autor dieses Buches*, wird die Personallegende in den Dienst einer *Ätiologie dieses Buches* gestellt! - Von daher stellt sich die ganze Texteinheit 21,1-25 als eine spezifische, diesem besonderen Exemplar der neuartigen Gattung „Jesuserzählung“ entsprechende Form einer „ätiologischen Literaturlegende“ dar. Die potentiell und in anderem Zusammenhang auch *für sich* interessante Person des Autors (der Jünger mit dem ehrenvollen Beinamen „den Jesus liebte“!) interessiert im ganzen Kapitel 21 eben nur soweit, als sie *den Leser* in das richtige Verhältnis zu Jesus als dem „Christus, dem Sohn Gottes“ bringen kann und - als Autor des vorliegenden Buches (V. 24) - auch tatsächlich bringt!

Das ätiologische Interesse von 21,1-25 bestimmt in der Tat auch schon die Teilerzählung 21,1-14: schon hier geht es ja nicht mehr um ein *für sich* interessierendes Individuum, sondern darum, den 21,24 genannten *Autor dieses Buches* als *allein kompetenten, daher unentbehrlichen Interpreten Jesu* (und speziell auch des *wunderbaren ποιῆν* Jesu!) einzuführen - und eben so die Bezeichnung dieses Buches als eines „wahren Zeugnisses“ (21,25) plausibel zu machen. Von daher wird man 21,1-14 nicht mehr als

hätten, weil sie „in dieser schillernden Idealgestalt ... ganz bewußt *zwei verschiedene Johannes-Gestalten* hineinprojiziert und miteinander verbunden haben: den Zebedaiden ... und das eigene Schulhaupt“ (Frage 317; Hervorhebung im Text). Doch was sollen solche bewußt schillernden, bewußt auf *zwei* Personen bezügliche Andeutungen, wenn angeblich in 21,24 *eine ganz bestimmte Person* (dieselbe wie 21,23!) als Autor eingeführt wird mit dem Ziel, die Autorität des Textes über jeden Zweifel zu stellen? Hengel räumt selber ein: „Diese Hypothese mag phantastisch klingen.“ (a.a.O. 318).

eine *Personallegende* auffassen können, auch wenn dort eine ihrer Wurzeln zu suchen ist und dieselbe Tradition andernorts tatsächlich auch in Form einer Personallegende vorliegt (s. Lk 5,1-11). Im Grunde repräsentiert 21,1-14 selbst gar keine Form mehr: ihr mangelt das Merkmal der erzählerischen Geschlossenheit (s.a. die Scharnierfunktion von V. 14!), und sie ist tatsächlich *unlöslicher Bestandteil* der ätiologischen Literaturlegende 21,1-25.

3. 20,30-21,25 als Buchschluß der johanneischen Jesuserzählung („christliche Urliteratur“)

Die bislang allgemein als überaus problematisch angesehene Stellung der Schlußnotiz 20,30f *vor* 21,1-25 (bzw. die problematische Stellung von Kapitel 21 *nach* der Schlußnotiz) läßt sich jetzt als sehr überlegt und sinnvoll erweisen. Denn als Schlußnotiz (nicht: *Abschluß*notiz, welche keine Fortsetzung mehr verträgt) markiert ja der Kommentar 20,30f eindeutig *das Ende der eigentlichen Erzählung dieses Buches: der Erzählung von Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer* (nicht: das Ende des *Buches*!). Damit bereitet sie zugleich die nachfolgende Erzählung 21,1-23 vor, insofern sie auf den inzwischen erfolgten *Wechsel der Erzählebene* - von der *eigentlichen* Erzählung hin zur Erzählung *über* die eigentliche Erzählung (hier: zur ätiologischen Legende) - aufmerksam macht. Andersherum ist aber auch die Stellung der Texteinheit 21,1-25 *nach* der Schlußnotiz 20,30f durchaus sinnvoll, liefert sie so doch an passender Stelle, nämlich nach Abschluß der eigentlichen Erzählung, die ja sowohl vom Gegenstand als auch von der Erzählform her neuartig und unkonventionell ist, eine Ätiologie und damit Begründung dieser neuartigen literarischen Erzählung.

Tatsächlich ist aber das Nebeneinander von 20,30f und 21,1-25 nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht sinnvoll, so daß von einer *inneren Zusammengehörigkeit* dieser beiden Texteinheiten zu reden ist. Denn die Schlußnotiz 20,30f, die den *Zweck* und damit den *Anspruch* dieses Buches formuliert, wird eben durch die folgende *Ätiologie dieses Buches* 21,1-25 bewahrheitet, als *begründete* Aussage über Zweck und Anspruch dieses Buches kenntlich. Dabei kommt es im einzelnen zu folgenden Entsprechungen:

- Dem 20,30f ausgesprochenen Zweck des Buches, beim Leser *Glauben* an Jesus als Christus zu wecken, entspricht die Intention der ganzen ätiologischen Legende 21,1-25, das vorliegende Buch als in höchstem Maße *glaub-würdig* zu kennzeichnen (Stichwort: „wahres Zeugnis“).

- Soll nach 20,30f der *christologisch* bestimmte Glaube, „daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist“, aus den *Wundergeschichten* erwachsen können, dann ist eben das Voraussetzung, was die ätiologische Legende 21,1-25 als Gegebenheit schildert: daß der Autor der Wundergeschichten als Augenzeuge des σημεία ποιεῖν Jesu nicht nur die sinnlich wahrnehmbare Seite des wunderbaren Handelns Jesu sah, sondern auch einen Blick für dessen *christologische Signifikanz* hatte (s. speziell 21,1-14).
- Der von seinem Zweck her konsequente *Anspruch* des Buches, dem Leser glaubensbegründende σημεία - eben: σημεία γεγραμμένα als die gegenwärtige Form der von Jesus einst „getanen“ σημεία - gleichsam „vor die Augen zu stellen“ (s. 20,30-31a), wird dadurch als *möglich* (!) erwiesen, daß der *Autor dieses Buches* nach 21,1-25 *Augenzeuge des irdischen Wirkens Jesu* und damit auch *seines σημεία ποιεῖν* war.
- Der genannte Anspruch wird aber als *begründet* (!) erwiesen, indem der Autor a) *kompetenter Interpret des Handelns Jesu* (21,1-14), und b) *autorisierter Schreiber von σημεία* ist: die *literarische* Form seines „Zeugnisses“ (21,24) - welches ja allererst ein *gegenwärtiges Analogon* zu den einst getanen σημεία für dessen Leser *notwendig* macht - entspricht nach dem zunächst rätselhaften Herrenwort 21,22.23d dem Willen des auferstandenen Wundertäters selbst (Stichwort: „Bleiben“ des LJ).
- Indem der LJ in 21,1-14 *beschrieben* wird als einer, der Jesu Wundertat „richtig“ sieht, insofern er zur Erkenntnis der *Hoheit Jesu* kommt, hat der LJ *Vorbildfunktion* für den Leser: wie der LJ soll auch der Leser die in diesem Buch beschriebenen Wundertaten Jesu „richtig“ sehen lernen und zur (Glaubens)Erkenntnis Jesu *als Christus und Gottessohn* (20,31) kommen.

Dies alles zeigt, daß 20,30f und 21,1-25 nicht nur sinnvoll aufeinander folgen, sondern daß beide Texteinheiten zusammengehören, daß sie *zusammen den Buchschluß des Johannesevangeliums* bilden.⁶² Schließlich haben es beide in komplementärer Weise mit dem *Verhältnis des Lesers zum Text* zu tun: Während 20,30f durch die Angabe des Zweckes die Schlüsselstelle zum Verständnis des vorliegenden Buches ist und den Leser durch Hinweis auf die σημεία γεγραμμένα in die Jesuserzählung einweist, weckt 21,1-25 durch die Angabe des Autors (der „geliebte Jünger“) beim Leser das notwendige Vertrauen in dieses Buch als „wahres Zeugnis“ und leitet durch die Ätiologie dieses Buches von der erzählten Welt über in die Gegenwart des

⁶² So auch OVERBECK, Studien 435.440.454f passim.

Lesers.⁶³ Und bringt die Ätiologie 21,1-25 dem Leser direkt zu Bewußtsein, daß dieses vorliegende Buch *die Brücke zwischen der Vergangenheit des Fleischgewordenen und seiner eigenen Gegenwart* ist⁶⁴, daß er es *als Leser* nicht nur mit dem Zeugnis eines bestimmten Jüngers zu tun hat, sondern, insofern dieses Zeugnis dem Willen des in ihm bezeugten Herrn entspricht (s. VV. 22.23b), *mit dem Willen und Handeln dieses Herrn selber*, dann bringt eben diese Konfrontation die Schlußnotiz 20,30f indirekt und doch genauso unmißverständlich zum Ausdruck mit der auffälligen Bezeichnung der *Wundergeschichten* als - σημεῖα.

Bemerkenswert ist dieser Buchschluß gerade darin, daß er den Leser gezielt über zentrale, das literarische Werk charakterisierende Aspekte des Buches informiert. In 20,30f wird der besondere Abfassungszweck ausdrücklich genannt und auf eine auffällige Relation von Inhalt (getane σημεῖα) und Form (geschriebene σημεῖα) - s. den kunstvollen Aufbau von 20,30f - hingewiesen. In 21,1-25 wird das vorliegende Werk als „wahre“ μαρτυρία qualifiziert; außerdem wird der Autor des Werkes nicht nur angegeben, sondern auch in einer solchen Weise dargestellt, daß insgesamt eine - von antiker literarischer Konvention weit entfernte, vielmehr exakt auf den besonderen Zweck dieses Buches abgestimmte - Begründung für die Entstehung des Buches gegeben wird. Alle diese aufschlußreichen Informationen über das Buch, ja bereits die Form der ätiologischen Literaturlegende, zeigen, daß dieses literarische Werk *als solches*, daß schon sein Vorhandensein *erklärungsbedürftig* war. Der johanneische Buchschluß ist ein Beleg dafür, daß hier eine *neue* Literaturgattung „Jesuserzählung“ in Erscheinung tritt: eine Literatur neuen, nämlich *genuin christlichen* Interesses („christliche Urliteratur“), die gerade auch darin selbständige, bewußte Formgebung und überlegte Inanspruchnahme des Mediums „Schrift“ - kurz: ihr Wesen als *ursprüngliche* Literatur - verrät, daß sie sich noch ihrer *spezifischen Problematik als Literatur* bewußt ist:

Aber vieles andere hat Jesus (noch) getan;
würde dies auf einmal aufgeschrieben, ich glaube,
die ganze Welt würde die Bücher nicht fassen,
welche man schreiben müßte. (21,25)

⁶³ „Chapter 21 (...) bridges the gap between the story and the reader.“ (CULPEPPER, Anatomy 96f).

⁶⁴ „The story may depict an ideal past, but the present is related to that past in such a way that the story becomes determinative for the reader's present.“ (CULPEPPER, Anatomy 97).

Literaturverzeichnis

Die verwendete Literatur wird mit dem Namen des Autors und bei mehreren Titeln desselben Autors zudem mit Kurztitel zitiert. Kommentare werden mit „Komm.“ gekennzeichnet und falls erforderlich mit Bandzahl zitiert. Zeitschriftenaufsätze und Lexikonartikel werden mit dem Fundort (Abkürzung der Zeitschrift bzw. des Lexikons, Jahrgang und Jahr bzw. Bandzahl) kenntlich gemacht.

Die Abkürzungen von Zeitschriften, Lexika und wissenschaftlichen Reihen richten sich nach S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1974; im übrigen ist das Abkürzungsverzeichnis von „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 3. Auflage, Tübingen 1959ff, zu vergleichen. Spezielle Kürzel dieser Arbeit sind oben im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt.

1. Texte und Hilfsmittel

ALTANER, B./STUIBER, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg ⁸1980.

BAUER, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ⁵1971.

BARRETT, C.K.: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen, herausgegeben und übersetzt von C. COLPE, WUNT 4, Tübingen 1959.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. ELLIGER/W. RUDOLPH, Stuttgart 1966/67.

BLASS, F./DEBRUNNER, A.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen ⁵1979.

Computerkonkordanz zum Novum Testamentum Graece, hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin/New York 1980.

Der Babylonische Talmud, neu übertragen von L. GOLDSCHMIDT, Berlin ²1964ff.

FIEBIG, P.: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet, Tübingen 1911.

- : Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments, Berlin ²1921.

Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, griechisch und deutsch hgg. von O. MICHEL/O. BAUERNFEIND, 3 Bde, München/Darmstadt 1959-1969.

- HATCH, E./REDPATH, A.: A Concordance to the Septuagint I/II, Oxford 1897.
- HENNECKE, E./SCHNEEMELCHER, W. (Hgg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde, Tübingen ⁴1968/1971.
- HUNGER, H. u.a.: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, München 1975 (= Zürich 1961).
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R./JONES, H.S.: A Greek-English Lexicon, Oxford 1968.
- Luciani Opera recognovit M.D. MacLEOD, Voll. I-IV, Oxford 1972ff.
- Lukian von Samosata, Lügengeschichten und Dialoge, aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von C.M. WIELAND, Neuausgabe nach dem Erstdruck Leipzig 1788/89 hg. von H. RADSPIELER/H. OHM, Nördlingen 1985.
- LEIPOLDT, J./GRUNDMANN, W. (Hgg.): Umwelt des Urchristentums, Bd. I: Darstellung, Berlin ⁶1982; Bd. II: Texte, Berlin ⁶1982; Bd. III: Bilder, Berlin ⁵1982.
- MOULTON, W.F./GEDEN, A.S.: A Concordance to the Greek Testament, 5. von H.K. MOULTON revidierte Auflage, Edinburgh 1978.
- Novum Testamentum Graece, ed. E. NESTLE/K. ALAND, Stuttgart ²⁶1979.
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, ed. L. COHN et P. WENDLAND, Voll. I-VII, Berlin 1896-1926.
- Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von L. COHN u.a., 7 Bde, Berlin ²1962-1964.
- RIESSLER, P.: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecum iuxta LXX interpretes ed. A. RAHLFS, Stuttgart 1935.
- STEMBERGER, G.: Der Talmud. Einführung - Texte - Erläuterungen, München 1982.
- (STRACK, H.L.)/BILLERBECK, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München ⁷1978 (Bd. I), ⁷1978 (Bd. II), ⁷1979 (Bd. III).
- STRACK, H.L./STEMBERGER, G.: Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁷1982.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum, ed. K. ALAND, Stuttgart ¹²1982.
- Theodoret von Tyrus, Mönchsgeschichte, aus dem Griechischen übersetzt von K. GUTBERLET, BKV Bd. 50, Kempten/München o. J.

2. Kommentare zum Johannesevangelium

- AUGUSTINUS, A.: Vorträge über das Evangelium des Johannes, übersetzt von Th. SPECHT, BdK Bde. 4-6, Kempten/München 1913-14.
- BAUER, W.: Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ²1925.
- BARRETT, CH.K.: The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London ²1960.

- BECKER, J.: Das Evangelium des Johannes, ÖTK 4/1-2, Gütersloh/Würzburg 1979 (Bd. 1), 1981 (Bd. 2).
- BERNARD, J.H.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, ICC, Vol. 1-2, Edinburgh ⁷1969-1972.
- BLANK, J.: Das Evangelium nach Johannes, Geistliche Schriftlesung 4/1-3, Düsseldorf 1981 (Teil 1a.b.), ²1986 (Teil 2), ²1988 (Teil 3).
- BROWN, R.E.: The Gospel According to John, The Anchor Bible XXIX. XXIXa, London/Dublin/Melbourne 1971.
- BÜCHSEL, F.: Das Evangelium nach Johannes, NTD 4⁴, Göttingen 1946.
- BULTMANN, R.: Das Evangelium des Johannes, KEK II¹⁰, Göttingen ¹1941.
- DODD, C.H.: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953.
- GNILKA, J.: Johannesevangelium, Würzburg 1983.
- GODET, F.: Kommentar zu dem Evangelium des Johannes, Bd. 2: Die Exegese, deutsch bearbeitet von E. REINECK/C. SCHMID, Hannover/Berlin ⁴1903.
- HAENCHEN, E.: Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. von U. BUSSE, Tübingen 1980.
- HEITMÜLLER, W.: Das Johannes-Evangelium, in: Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Bd. 4, Göttingen ³1918, 9-184.
- HOLTZMANN, H.J.: Evangelium des Johannes, HC 4/1, bearbeitet von W. BAUER, Tübingen ³1908.
- KIEFFER, R.: Johannesevangeliet, Kommentar till Nya Testamentet 4 A+B, 2 Bde, Uppsala 1988.
- LUTHARD, Chr.E.: Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt, 2 Bde, Nürnberg ²1875-76.
- PORSCH, F.: Johannes-Evangelium, Stuttgarter Kleiner Kommentar NT 4, Stuttgart 1988.
- SCHNACKENBURG, R.: Das Johannesevangelium, HThK IV/1-3, Freiburg/Basel/ Wien ³1972 (Bd. 1), ²1977 (Bd. 2), 1975 (Bd. 3).
- SCHNEIDER, J.: Das Evangelium nach Johannes, ThHK Sonderband, hg. von E. FASCHER, Berlin 1976.
- SCHLATTER, A.: Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar, Tübingen 1930.
- SCHULZ, S.: Das Evangelium nach Johannes, NTD 4¹², Göttingen ¹1972.
- STRATHMANN, H.: Das Evangelium nach Johannes, NTD 4⁶, Göttingen ¹1951.
- WEISS, B.: Das Johannes-Evangelium, KEK II⁹, Göttingen ⁴1902.
- WELLHAUSEN, J.: Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
- WIKENHAUSER, A.: Das Evangelium nach Johannes, RNT 4, Regensburg ³1961.
- ZAHN, Th.: Das Evangelium des Johannes, KNT IV, Leipzig ⁴1912.

3. Monographien

- ALAND, K. und B.: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart 1982.
- ASHTON, J.: Understanding the Fourth Gospel, Oxford 1991.
- AUERBACH, E.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern/Stuttgart ⁸1988.
- BALDERMANN, I.: Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen, ³1966.
- BAUER, W.: Johannesevangelium und Johannesbriefe, ThR 1929 (N.F. 1) 135-160.
- BECKER, H.: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hg. von R. BULTMANN, FRLANT N.F. 50, Göttingen 1956.
- BECKER, J.: Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium, NTS 16 (1969/70) 130-148; abgedruckt in: A. SUHL (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 435-463.
- : Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-1984), ThR 51 (1986) 1-78.
 - : Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: G. STRECKER (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 105-126.
- BEHM, J.: Art. παράκλητος, ThWNT V, Stuttgart 1954, 798-812.
- BERGER, K.: Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- : Einführung in die Formgeschichte, UTB 1444, Tübingen 1987.
- BERTRAM, G.: Art. ἔργον, ἐργάζομαι, ThWNT II, Stuttgart 1935, 631-649.
- : Art. θαῦμα, θαυμάζω κτλ., ThWNT III, Stuttgart 1938, 27-42.
- BETZ, O.: Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium, in: O. BETZ/K. HAACKER/M. HENGEL (Hgg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament (FS O. Michel), Göttingen 1973, 23-44.
- BETZ, O./GRIMM, W.: Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen - Rettungen - Zeichen - Aufleuchtungen, ANTI 2, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1977.
- BITTNER, W.J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT 2/26, Tübingen 1987.
- BLANK, J.: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.Br. 1964.
- BORNKAMM, G.: Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17“, in: DERS., Geschichte und Glauben I, München 1968, 104-121.
- : Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: DERS., Geschichte und Glauben I, München 1968, 68-89.
 - : Die Zeit des Geistes. Ein johanneisches Wort und seine Geschichte, in: DERS., Geschichte und Glauben I, München 1968, 90-103.

- : Geschichte und Glaube im Neuen Testament, in: DERS., Geschichte und Glauben I, München 1968, 9-24.
- : Die Heilung des Blindgeborenen (Johannes 9), in: DERS., Geschichte und Glaube II, München 1971, 65-72.
- : Art. Evangelien, formgeschichtlich, in: ³RGG II, Tübingen 1958, 749-753.
- : Art. Formen und Gattungen II. Im NT, in: ³RGG II, Tübingen 1958, 999-1005.
- BOUSSET, W.: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, FRLANT N.F. 4, Göttingen ³1926.
- : Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit?, ThR 12 (1909) 1-12. 39-64.
- BÜHNER, J.-A.: Denkstrukturen im Johannesevangelium, Theologische Beiträge 13 (1982) 224-231.
- BULTMANN, R.: Art. Johannesevangelium, in: ³RGG III, Tübingen 1959, 440-449.
- : Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ⁹1979; mit Ergänzungsheft, bearbeitet von G. THEISSEN/P. VIELHAUER, Göttingen ⁵1979.
- : Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24 (1925) 100-146; wiederabgedruckt in: DERS., Exegetica, Tübingen 1967, 55-104.
- : Die Erforschung der synoptischen Evangelien, in: DERS., Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 1-41.
- : Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁶1968.
- : Zur Frage des Wunders, in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen ⁶1966, 214-218.
- : Neues Testament und Mythologie, in: H.W. BARTSCH (Hg.), Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, 15-53.
- : Das Problem der Hermeneutik, in: DERS., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 211-235.
- CANCIK, H.: Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie, in: DERS. (Hg.), Markus-Philologie, WUNT 33, Tübingen 1984.
- : Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians „Leben des Demonax“, in: DERS. (Hg.), Markus-Philologie, WUNT 33, Tübingen 1984.
- CONZELMANN, H.: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967.
- : Art. $\varphi\omega\varsigma$ $\pi\tau\lambda.$, ThWNT IX, Stuttgart 1973, 302-349.
- CONZELMANN, H./LINDEMANN, A.: Arbeitsbuch zum NT, Tübingen ⁵1980.
- CULLMANN, O.: Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975.
- : Urchristentum und Gottesdienst, AThANT 3, Zürich ⁴1962.
- : Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde (Originaltitel: Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni, in: Studi e materiali di Storia delle religioni 29 (1958), Rom, 3-21 und 165-181), in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. von K. FRÖHLICH, Tübingen/Zürich 1966, 260-291.

- : Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, ThZ 4 (1948) 360-372; durchgesehener Wiederabdruck in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. von K. FRÖHLICH, Tübingen/Zürich 1966, 176-185.
 - : Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition, deutsche Bearbeitung von „Les recentes études sur la formation de la tradition évangélique“ (RHPhR 5, 1925, 459-477 und 564-576), in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. von K. FRÖHLICH, Tübingen/Zürich 1966, 41-89.
 - : Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich ²1948.
- CULPEPPER, R.A.: Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983.
- DELLING, G.: Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament, in: DERS., Studien zum Neuen Testament und zum hellinistischen Judentum, Berlin/ Göttingen 1970, 146-159; abgedruckt in: A. SUHL (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 300-317.
- DIBELIUS, M.: Die Formgeschichte des Evangeliums, mit einem erweiterten Nachtrag von G. IBER hg. von G. BORNKAMM, Tübingen ⁶1971.
- : Geschichte der urchristlichen Literatur, Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936 hg. von F. HAHN, ThB 58 (NT), München 1975.
 - : Urchristentum und Kultur, Heidelberger Universitätsreden 2, Heidelberg 1928.
 - : Joh 15,13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, in: Festgabe für A. Deißmann, Tübingen 1927, 168-186; wiederabgedruckt in: DERS., Botschaft und Geschichte Bd. 1, Tübingen 1953, 204-220.
 - : Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR 1929 (N.F. 1) 185-216.
 - : Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen ²1931.
- DIETZFELBINGER, Chr.: Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985) 389-408.
- DINKLER, E.: Art. Taufe II. Im Urchristentum, in: ³RGG VI, Tübingen 1962, 627-637.
- DORMEYER, D.: Evangelium als literarische und theologische Gattung, EdF 263, Darmstadt 1989.
- EBELING, G.: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: DERS., Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 1-49.
- : Wort Gottes und Hermeneutik, in: DERS., Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 319-348.
 - : Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: DERS., Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 300-318.
 - : Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, HUT 1, Tübingen ²1963.
 - : Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: DERS., Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, 9-27.

- EGGER, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Leipzig 1989 (= Würzburg 1987).
- FAURE, A.: Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922) 99-121.
- FIEBIG, P.: Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“, Leipzig 1925.
- FORTNA, R.T.: The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel, MSSNTS 11, Cambridge 1970.
- FRIEDRICH, G.: Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament, ThWNT X/1, Stuttgart 1978, 1-52.
- : Art. εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον κτλ., ThWNT II, Stuttgart 1935, 705-735.
- FUCHS, E.: Die Sprache im Neuen Testament, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen ²1965, 258-279.
- : Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?, in: DERS., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen ²1965, 280-304.
- : Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971.
- GOPPELT, L.: Theologie des Neuen Testaments, hg. von J. ROLOFF, 2 Bde, Göttingen 1975/1976.
- GRUNDMANN, W.: Art. δύναμαι, δύναμις κτλ., ThWNT II, Stuttgart 1935, 286-317.
- GÜTTGEMANS, E.: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, BEvTh 54, München 1974.
- HAACKER, K.: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur des johanneischen Theologie, AzTh I/47, Stuttgart 1972.
- HAENCHEN, E.: „Der Vater, der mich gesandt hat“, NTS 9 (1962/63) 208-216; abgedruckt in: DERS., Gott und Welt, Tübingen 1965, 68-77.
- : Johanneische Probleme, in: DERS., Gott und Welt, Tübingen 1965, 78-113.
- : Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929-1956, ThR 23 (1955) 295-335.
- HAHN, F.: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen ³1966; darin: Anhang: Der eschatologische Prophet (351-404).
- : Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: H. BALTENWEILER/B. REIKE (Hgg.), Neues Testament und Geschichte (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 125-141.
- HARNACK, A.: Das Christentum und die Geschichte, in: DERS., Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 1-21.
- HAUFE, G.: Hellenistische Volksfrömmigkeit, in: J. LEIPOLT/W. GRUNDMANN (Hgg.), Umwelt des Urchristentums I, Berlin ⁶1982, 68-97.
- HEEKERENS, H.-P.: Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, SBS 113, Stuttgart 1984.
- HEILIGENTHAL, R.: Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum, WUNT 2/9, Tübingen 1983.

- HEISE, J.: Menein. Bleiben in den Johanneischen Schriften, HUTh 8, Tübingen 1967.
- HEISING, A.: Die Botschaft der Brotvermehrung. Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament, SBS 15, Stuttgart 1966.
- HEITSCH, E.: Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart, ZThK 54 (1954) 69-80.
- HENGEL, M.: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. FREY, WUNT 67, Tübingen 1993.
- : Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr., AGJU 1, Leiden/Köln ²1976.
- HENGEL, R./HENGEL, M.: Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken (1959), abgedruckt in: A. SUHL (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 338-373.
- HIRSCH, E.: Studien zum vierten Evangelium. Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte, BHTh 11, Tübingen 1936.
- HOEFERKAMP, R.Th.: The Relationship between „Semeia“ and Believing in the Fourth Gospel, University Microfilms International, Ann Arbor/London 1980.
- HOFBECK, S.: SEMEION. Der Begriff des „Zeichens“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach ²1970.
- HOLTZMANN, H.J.: Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg ³1892.
- IBUKI, Y.: Das Zeugnis Jesu im Johannesevangelium, in: Annual of the Japanese Biblical Institute Bd. VIII, hg. von M. SEKINE/A. SATAKE, Tokyo 1982.
- JEREMIAS, J.: Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen ³1962.
- : Die Wiederentdeckung von Bethesda (Joh 5,20), FRLANT N.F. 41, Göttingen 1949.
- : Art. $\nu\mu\phi\eta\eta$, $\nu\mu\phi\iota\omicron\varsigma$, ThWNT IV, Stuttgart 1942, 1092-1099.
- JOLLES, A.: Einfache Formen, Tübingen 1930.
- JÜLICHER, A.: Einleitung in das Neue Testament, Neubearbeitet in Verbindung mit E. FASCHER, Tübingen ⁷1931.
- : Die Gleichnisse Jesu, 2 Bde, Freiburg ²1899.
- JÜNGEL, E.: Eschatologie und Formgeschichte (Eine methodologische Besinnung), in: DERS., Paulus und Jesus, HUTh 2, Tübingen ³1967.
- KÄHLER, M.: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig ²1896.
- KÄSEMANN, E.: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ³1971.
- : Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 168-187.
- : Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187-214.
- KAYSAR, W.: Das sprachliche Kunstwerk, Bern/München ¹³1968.
- KLAIBER, W.: Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des 4. Evangeliums, ZThK 82 (1985) 300-324.

- KLEIN, G.: Wunderglaube und Neues Testament, „Das Gespräch“ H. 28, Wuppertal⁵1967.
- : Art. Eschatologie IV. Neues Testament, in: TRE X, Berlin/New York 1982, 270-299.
- KNOCH, O.: Die Wunder Jesu. Biblische Gesichtspunkte, Theologie der Gegenwart 24 (1981) 203-211.
- KOCH, D.A.: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markus-evangeliums, BZNW 42, Berlin 1975.
- KOCH, K.: Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn⁵1989.
- KÖSTER, H.: Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin/ New York 1980.
- : Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, ZThK 54 (1957) 56-69.
- : Art. Formgeschichte/Formkritik, in: TRE XI, Berlin/New York 1983, 271- 299.
- KÜGLER, J.: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6, SBB 16, Stuttgart 1988.
- KÜMMEL, W.G.: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Orbis Academicus III/3, Freiburg/München²1970.
- : Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg²¹1983.
- KREMER, J.: Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46, Stuttgart 1985.
- KRUG, W.T.: Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder, in: H.P.K. HENKE (Hg.), Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange, Bd. 1, Magdeburg 1803/1804, 395-413.
- KUHN, H.-J.: Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35-51, BU 18, Regensburg 1988.
- KYSAR, R.: John's Story of Jesus, Philadelphia 1984.
- : The Fourth Evangelist and his Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship, Minneapolis 1975.
- LANGBRANDTNER, W.: Weltferner Gott oder Gott der Liebe? Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag- Hammadi, BET 6, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1977.
- LEROY, H.: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannes-evangeliums, BBB 30, Bonn 1968.
- LIEBERMANN, W.-L., Die leidige „klassische“ Philologie. Vom Umgang mit literarischen Texten, WuD N.F. 19, Bielefeld-Bethel 1987, 37-47.
- LINDEMANN, A.: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, in: D. LÜHRMANN/G. STRECKER (Hgg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 133-161.

- : Die Erzählungen der Machttaten Jesu in Mk 4,35-6,60. Erwägungen zum formgeschichtlichen und hermeneutischen Problem, in: C. BREYTENBACH/H. PAULSEN (Hgg.), Anfänge der Christologie, FS F. Hahn, Göttingen 1991, 185-207.
- : Jesus in der Theologie des Neuen Testaments, in: STRECKER, G. (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 27-57.
- LÜTGEHETMANN, W.: Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990.
- LUTHER, M.: Ein klein Unterricht, was man in den Evangeliiis suchen und gewarten soll, (= Vorrede zur Kirchenpostille 1522), WA 10 I 1, 8-18.
- MALHERBE, A.J.: Soziale Ebene und literarische Bildung (Originaltitel: Social level and Literature Culture, in: DERS., Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge/London 1977), in: W.A. MEEKS (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, ThB 62, München 1979, 194-221.
- MARTYN, J.L.: History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville ²1979.
- MARXSEN, W.: Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, FRLANT 60, Göttingen 1956.
- MEEKS, W.A.: Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde (Originaltitel: The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, JBL 91 (1972) 44-72), in: DERS. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, ThB 62, München 1979, 245-283.
- : The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Supplements to Novum Testamentum XIV, Leiden 1967.
- MEYER, A.: Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnt, ThR 2 (1899) 255-263. 295-305. 333-345.
- : Johanneische Literatur, ThR 5 (1902) 316-333. 497-507; ThR 7 (1904) 473-484. 519-531.
- : Das Johannesevangelium, ThR 9 (1906) 303-311. 340-359. 381-397.
- MEYER, R.: Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, in: Art. προφήτης κτλ., ThWNT VI, Stuttgart 1959, 813-823.
- MICHEL, O.: Der Anfang der Zeichen Jesu, in: O. MICHEL/V. MANN (Hgg.), Die Leibhaftigkeit des Wortes (FS A. Köberle), Hamburg 1958, 15-22.
- MÜLLER, U.B.: Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde, SBS 77, Stuttgart 1975.
- NEIRYNK, F.: John 21, NTS 36 (1990) 321-336.
- NICOL, W.: The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction, Supplements to Novum Testamentum XXXII, Leiden 1972.
- NOLTENIUS, R.: Hofmannsthal - Schröder - Schnitzler. Möglichkeiten und Grenzen des modernen Aphorismus, Germanistische Abhandlungen 50, Stuttgart 1969.
- NORDEN, E.: Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde, Nachdruck Darmstadt ⁵1958.
- : Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1913 (Nachdruck Stuttgart ⁴1956).

- OBERWEIS, M.: Die Bedeutung der neutestamentlichen „Rätselzahlen“ 666 (Apg 13,18) und 153 (Joh 21,11), ZNW 77 (1986) 226-241.
- O'DAY, G.R.: Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim, Philadelphia 1986.
- OEPKE, A.: Art. βάπτισμα, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, 527-544.
- OLSSON, B.: Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42, CB.NT 6, Lund 1974.
- ONUKI, T.: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984.
- : Zur literatursoziologischen Analyse des Johannesevangeliums - auf dem Wege zur Methodenintegration, in: Annual of the Japanese Biblical Institute Bd. VIII, hg. von M. SEKINE/A. SATAKE, Tokyo 1982, 162-216.
- OVERBECK, F.: Über die Anfänge der patristischen Literatur, HZ 48 (1882) 417-472; neu erschienen als Band XV der Reihe „Libelli“, Darmstadt 1954.
- : Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, aus dem Nachlaß hg. von C.A. BERNOULLI, Tübingen 1911.
- : Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1903.
- OVERBECKIANA. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel II: Der wissenschaftliche Nachlaß Franz Overbecks, beschrieben von M. TETZ, Basel 1962.
- PESCH, R.: Das Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12). Zur Herkunft der Wundererzählung, Theologie der Gegenwart 24 (1981) 219-225.
- PILHOFER, P.: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990.
- REBELL, W.: Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums, BET 20, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1987.
- REIM, G.: Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974.
- RENGSTORF, K.H.: Art. σημειον, ThWNT VII, Stuttgart 1964, 199-268.
- : (Hg.), Johannes und sein Evangelium, WdF 82, Darmstadt 1973.
- RICHTER, G.: Zur sogenannten Semeia-Quelle des Johannesevangeliums, in: DERS., Studien zum Johannesevangelium, hg. von J. HAINZ, BU 13, Regensburg 1977.
- RIEDL, J.: Das Heilswerk Jesu nach Johannes, Freiburger Theologische Studien 93, Freiburg 1973.
- RIGA, P.: Signs of Glory. The Use of ‚Semeion‘ in John's Gospel, Interpretation 17 (1963) 402-424.
- ROBINSON, J.: Einleitung: Demontage und neuer Aufbau der Kategorien neutestamentlicher Wissenschaft, in: H. KÖSTER/J. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 1-19.
- : Die johanneische Entwicklungslinie, in: H. KÖSTER/J. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 223-250.

- ROLOFF, J.: Neues Testament, Neukirchen-Vluyn ²1979.
- RUCKSTUHL, E.: Die literarische Einheit des Johannesevangelium. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung, Freiburg i.d. Schweiz 1951.
- SCHADE, H.: Hinweise zur ganzheitlichen Schau biblischer Wunder in der Kunst des frühen Mittelalters, in: H. HARSCH/G. VOSS (Hgg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart/München 1972, 42-61.
- : Zu den frühen Darstellungen der Hochzeit von Kana, in: H. HARSCH/G. VOSS (Hgg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart/München 1972, 104-123.
- SCHENKE, H.M./FISCHER, K.H.: Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Berlin 1979.
- SCHLATTER, A.: Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 6 (1902), Heft 4, Gütersloh 1902; wiederabgedruckt in: K.H. RENGSTORF (Hg.), Johannes und sein Evangelium, WdF LXXXII, Darmstadt 1973, 28-201.
- SCHMITHALS, W.: Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse, BZNW 64, Berlin/New York 1992.
- : Art. Evangelien, Synoptische, in: TRE X, Berlin/New York 1982, 570- 636.
- SCHNACKENBURG, R.: Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955, in: M. DE JONGE (Hg.), L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Leuven 1977, 19-44.
- SCHNEEMELCHER, W., Einleitung 1. Evangelien, in: E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER (Hgg.), Neutestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen I, Tübingen ⁴1959, 41-51.
- SCHNELLE, U.: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987.
- : Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 80 (1989) 64-79.
- SCHOTTROFF, L.: Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neunkirchen-Vluyn 1970.
- SCHREIBER, J.: Wellhausen und Wrede: eine methodische Differenz, ZNW 80 (1989) 24-41.
- SCHRENK, G.: Art. γράφω κτλ., ThWNT I, Stuttgart 1933, 742-773.
- SCHULZ, S.: Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, Göttingen 1957. Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden, BWANT 81, Stuttgart 1960.
- SCHWARTZ, E.: Aporien im vierten Evangelium I., NKGWG.PH 1907, 342-372; Aporien... II., NKGWG.PH 1908, 115-148; Aporien... III., NKGWG.PH 1908, 149-188; Aporien... IV., NKGWG.PH 1908, 497-560.

- SCHWEIZER, E.: EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, FRLANT N.F. 38, Göttingen 1939.
- : Die Heilung des Königlchen: Joh 4,46-54, EvTh 11 (1951/52) 64-71.
- SCHWEITZER, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁷1966.
- SMITH, D.M.: The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory, Yale Publications in Religion 10, New Haven/London 1965.
- SMITMANS, A.: Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Joh 2,1-11 bei den Vätern und heute, Tübingen 1966. Anfragen der Väterexegese an die historisch-kritische Methode, in: H. HARSCH/G. VOSS (Hgg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart/München 1972, 62-69.
- : Exegese von Joh 2,1-11 im Zusammenhang des Johannesevangeliums, in: H. HARSCH/G. VOSS (Hgg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart/München 1972, 72-85.
- : Die Botschaft von Joh 2,1-11 nach der Auslegung der Väter, in: H. HARSCH/ G. VOSS (Hgg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart/ München 1972, 124-140.
- STÄHLIN, G.: Art. ὀργή E. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im NT, ThWNT V, Stuttgart 1954, 419-448.
- STAUFFER, E.: Art. ἐγώ, ThWNT II, Stuttgart 1935, 341-360.
- STRATHMANN, H.: Art. μαρτυς κτλ., ThWNT IV, Stuttgart 1942, 477-520.
- STRAUSS, D.F.: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen ²1837.
- SUHL, A.: Einleitung, in: DERS. (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 1-38.
- : Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung, in: DERS. (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 464-509.
- TETZ, M.: Altchristliche Literaturgeschichte - Patrologie, ThR 32 (1967) 1-42.
- THEISSEN, G.: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974.
- : Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverständnisses, WuPKuG 65 (1976) 289-308.
- THYEN, H.: Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: M. DE JONGE (Hg.), L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Leuven 1977, 259-299.
- : Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 39 (1974) 1-69 und 222-253; ThR 40 (1975) 289-330; ThR 42 (1977) 211-270; ThR 43 (1978) 328-359; ThR 44 (1979) 97-134.
- : Art. Johannesevangelium, in: TRE XVII, Berlin/New York 1988, 200-225.
- : „Das Heil kommt von den Juden“, in: D. LÜHRMANN/G. STRECKER (Hgg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 163-184.

- TROELTSCH, E.: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: DERS., *Gesammelte Schriften II*, Tübingen ²1922, 729-753.
- VIELHAUER, Ph.: Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, *EvTh* 10 (1950/51) 193-207; wiederabgedruckt in: DERS., *Aufsätze zum Neuen Testament*, ThB 31, München 1965, 235-252.
- : Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.
- VOUGA, F.: Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, *Beauchesne Religions* 3, Paris 1977.
- WACHSMUTH, D.: Art. Wunderglaube, -täter, in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. 5, München 1975, 1395-1398.
- WAGNER, J.: Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte, *BU* 19, Regensburg 1988.
- WEDER, H.: Wunder Jesu und Wundergeschichten, in: *VF* 1984 (*BhEvTh* 29) 25-44.
- : Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh. 6, in: *ZThK* 82 (1985) 325-360.
- WEINREICH, O.: *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909.
- WEISS, J.: Art. Literaturgeschichte des NT, in: ¹*RGG III*, Tübingen 1912, 2175-2215.
- WEIZSÄCKER, C.: *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg ²1892.
- WENGST, K.: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München ³1992.
- WILKENS, W.: *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff*, *AThANT* 55, Zürich 1969.
- : *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958.
- WINDISCH, H.: Der Johanneische Erzählstil, in: *EYXAPIETHPION* (FS H. Gunkel), hg. von H. SCHMIDT; Bd. 2: *Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments*, Göttingen 1923, 174-213.
- : Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?, *UNT* 12, Leipzig 1926.
- WREDE, W.: *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen ²1933.
- : *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen ³1963.
- ZIMMERMANN, H.: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, neubearbeitet von K. KLIESCH, Stuttgart ⁷1982.

Stellenregister

(ausgewählte Stellen; kursive Seitenangaben verweisen auf detaillierte Textanalyse)

1,1	137	3,2	<i>109f</i> , 113, 117, 122f
1,4	138	3,3ff	117, 123
1,5	138	3,3	110, 196
1,6-9	138	3,4	117
1,7	93f, 95	3,5	110, 125, 196
1,11	153	3,7	110
1,14	88f, 124, 133, 155	3,11f	110, 117, 191
1,17f	203, 284	3,12	113
1,17	136, 155, 198	3,14f	117, 136
1,18	121, 284, 320	3,16f	106, 193
1,23	96	3,16	121, 193, 258, 283f, 312
1,33	124		
1,49	<i>85f</i> , 107, 161	4,44	142
1,50f	<i>85-87</i> , 90, 137, 181	4,45	140-142
		4,46-54	<i>140ff</i> , 154
2,1-11	<i>132ff</i>	4,47b	140f
2,1f	137	4,48	<i>52f</i> , <i>141-144</i> , 250f
2,4a	129, 134, 250f	4,49	140f
2,4b	129, 135f	4,50-53	144f
2,6	136	4,54a	58, 140, <i>146-148</i>
2,7	136		
2,9	138	5,1-16	<i>148ff</i>
2,10	136, 138, 321	5,2	<i>155</i>
2,11	58, 87ff, 124, <i>133f</i> , 137, 146f	5,3	<i>156</i>
		5,5	<i>155f</i>
2,14-22	52, 137, 139	5,7	156
2,18	52, <i>105</i> , 260	5,8	150, <i>154</i> , 250
2,19	137	5,9	<i>155</i> , 250
2,19ff	106	5,9c	148, 151
2,20f	137	5,10-16	119, 150
2,22	145, 260	5,10	150, 250
2,23-25	102, <i>111-113</i> , 123	5,11	250
2,23	110, 112, 116, 146	5,12	150, 250
2,24a	112, 160	5,14	150, <i>153f</i> , 251, 253f
2,24b	112, 160	5,16	153, 157
2,25	112, 160	5,17	119, 137, <i>152</i> , 199
		5,18	153, 157, 199, 321
3,1f	120		

5,19f	56, 120	6,69	218
5,20	72, 120f, 216, 318		
5,21f	120	7,2-5	338f
5,34	94, 321	7,3	57, 338
5,36f	92f	7,5	57, 338
5,36	94f, 99	7,7	185, 338
5,37a	92f, 99	7,19	119, 203
5,39b	96f	7,21-24	202ff
5,41	321	7,21	119f, 123
5,44	81	7,23	154f, 198
5,46f	97f	7,24	155, 203, 206
		7,27	101
6,1-15	157ff	7,28	102
6,2	159	7,30	75
6,4	163	7,31	101f, 107, 108
6,5	161f, 212, 219, 251	7,45-52	111, 198
6,6	161	7,47	199
6,11	163	7,50	111
6,12	162		
6,14	102f, 123, 125	8,12	197, 204-207, 228
6,15	102f, 123, 159f, 163	8,12-19	204ff
6,15b	160	8,13	204
6,16-25	163ff, 231	8,14	99f, 205
6,16	175	8,18	99, 205
6,17f	169f	8,23f	200
6,19	170, 172, 231	8,42-47	56, 200
6,20	170, 175	8,44	56
6,21a	175	8,45	284
6,21b	171f, 175	8,53	199
6,22-24	166		
6,26	103f, 159f, 163f, 167	9,1-41	175ff
6,27	159	9,1	188, 195
6,29	159	9,2	193
6,30f	52f, 104, 123f, 159	9,3	187, 193f
6,30	103f	9,3-5	153, 177, 182, 185, 193-195
6,31	103		
6,33	162	9,4	56, 187, 195f
6,35	160, 162	9,4a	185, 194
6,36	92, 159	9,4b	194
6,37	92	9,5	118, 185, 206
6,39	162	9,6	250
6,48ff	106	9,7	113, 187
6,48	160	9,8f	177
6,49f	160	9,10ff	119
6,50	160	9,10	113
6,51	160	9,11	113
6,53-58	160	9,14	188
6,66-71	324	9,15	113
6,68f	107, 161	9,16	114, 117, 121f, 179

Stellenregister

361

9,16b	108f, 121, 179f	11,13	212
9,17	114	11,15	209, 211f
9,18-21	185	11,16	212, 227
9,20f	178	11,17-46	212-214, 223ff
9,22f	111, 117, 178, 185	11,17	225
9,24f	114f	11,20-27 + 39f	214-220
9,24	121, 178f	11,21b	213
9,27	114	11,22	214f
9,29	117	11,23	216
9,30-33	115, 117, 180	11,24	216, 225
9,30	81, 101, 117	11,25f	216f, 225, 230, 253f
9,31	185, 187	11,25a	216
9,32	91, 188	11,25b.26a	217
9,33	122, 179f	11,26b	217
9,34	180, 185	11,27	217f, 297
9,35-41	191	11,28-31	220f
9,35-37	123, 181f	11,32	221
9,35	116	11,32-38	220
9,36	117, 186	11,32b	213
9,37	116	11,33	221f
9,38	116, 187, 219	11,34a	222
9,38a	182	11,35	222
9,38b	182	11,36	222f
9,39-41	118, 122f, 191, 253	11,37	223
9,39	118, 182f, 186f, 188, 193, 251	11,38	223
9,41	118, 183, 192f, 207, 254, 321	11,39a	219
		11,39b	215, 219, 225
		11,40	124, 134, 219f, 225, 229f, 234, 297
10,21	108	11,41f	215
10,25f	91f	11,42	209
10,30	216	11,43	230
10,34-36	98	11,45f	210
10,37f	90	11,45	120
10,37	92, 98	11,46ff	120, 129
10,40-42	112	11,50	105
10,40	227	11,51	105
10,41f	94f		
11,1-46	208ff	12,2	230
11,1-6 (+ 17-46)	223ff	12,13-15	102, 107, 125
11,4	224f, 233f, 230, 252	12,31	121
11,6	225	12,35f	76
11,7-10 + 11-16	226ff	12,37-50	67
11,8	227	12,37-43	58, 61, 68, 75ff, 85, 92, 122
11,9-10	227- 229	12,37	76, 107, 111, 127
11,11-16	211f	12,38	77f, 91, 124
11,11	212	12,39f	78f, 91
11,12	212	12,41	79f

12,42f	80f, 111, 116, 123	19,35	323f
13,1	320	19,30	267, 309
13,6-9	325	19,38	111
13,7f	325	19,39	111, 116
13,10	325	20,19-23	337f
13,21-30	323f	20,21f	56
13,23	320, 323	20,21	285
13,34	320	20,22f	196
14,6	284	20,24-29	337f
14,8-11	124	20,27	106
14,9	225	20,28	106
14,10f	90	20,29	51, 106
14,10	78	20,30-21,25	314f, 342ff
14,11	124	20,30f	51, 53-55, 57f, 61, 67f, 76f, 106, 126
14,12	56, 285, 287		258, 280ff, 293-312, 319f, 343
14,16	284	20,30a	292, 294, 299
14,17	285	20,30b	298
14,18	173	20,31	297f
14,19	173		
14,26	284	21,1-25	67f, 314, 315ff, 331-333, 342ff
15,1-8	286	21,1-14	333-343
15,4	286	21,1-23	323ff
15,5	286, 326	21,1	334
15,22-25	304	21,7a	326, 335f
15,22f	91	21,12c	336
15,24f	90f, 123	21,14	51, 93, 333f, 337
16,7	282f	21,22f	327-330
16,12f	283	21,22	325, 327ff
16,13f	173	21,23c	327ff
16,13	284	21,24f	317ff, 321-323, 327, 330
16,14	284	21,24	322
17,20	285	21,24a	318f, 326
19,25-27	323f	21,24b	319, 327
19,30	309	21,25	300f, 303, 321ff, 327, 344

Autorenregister

- Aland, K. 155, 203
 Ashton, J. 36, 269

 Baldermann, I. 43f
 Barrett, C.K. 13, 96, 120, 137
 Bauer, W. 9, 40, 49, 79f, 94, 106f, 136, 140, 142, 156, 164, 169, 176f, 180, 195, 208, 214, 218, 220, 222, 227, 238, 280f, 284f, 299, 313, 334
 Becker, J. 4f, 7-9, 13, 23, 39, 75, 78-80, 110, 112, 141, 149, 164-166, 172, 175, 188, 191, 195, 210f, 216, 281, 294f, 296, 299, 329
 Berger, K. 244
 Bertram, G. 115, 119
 Billerbeck, P. 96, 114f, 120, 132, 148, 152, 154f, 162, 171, 176, 178, 187, 203, 205, 225
 Bittner, W.J. 23-25, 102, 104, 106, 108, 146, 294, 297-301, 321
 Blank, J. 39, 127
 Blass, F./Debrunner, A. 134, 280
 Bornkamm, G. 60, 131, 286, 298
 Brown, R.E. 13, 67, 73, 86, 106, 110, 145, 163, 215f, 295f, 299, 325
 Büchsel, F. 146, 315
 Bultmann, R. 4, 10, 12-14, 24f, 39f, 42, 45, 51-53, 61-64, 67, 69f, 75, 77-79, 81f, 85, 92, 94f, 102, 104, 106, 119, 126f, 132f, 135, 138, 140-143, 146, 151, 153, 156f, 159, 166f, 169, 172, 175, 177, 181-183, 188, 191, 193-195, 204, 208f, 211, 214-216, 218, 220-222, 227, 241-243, 250, 260, 267, 271f, 281, 294f, 299f, 313, 321, 328, 330, 333f, 337, 339

 Conzelmann, H. 2f, 13, 146, 188
 Cullmann, O. 70, 155, 163, 188, 194f
 Culpepper, R.A. 44, 313, 319f, 344

 Dibelius, M. 4, 29, 63, 69, 241-243, 266, 271, 290f, 295, 300, 330, 332, 340
 Dinkler, E. 195
 Dodd, Ch.H. 13, 29, 73, 136f, 145
 Dormeyer, D. 42, 66, 270

 Ebeling, G. 1f, 5-7
 Egger, W. 10, 37

 Faure, A. 14
 Fiebig, P. 115
 Fortna, R.Th. 11, 16f, 25, 32f, 38f, 175, 208
 Fuchs, E. 5

 Gnilka, J. 13, 294, 299
 Godet, F. 281, 284, 294, 328
 Goldschmidt, L. 204
 Goppelt, L. 215
 Grundmann, W. 50
 Güttgemanns, E. 3f, 36, 39, 43f, 271

 Haacker, K. 12
 Haenchen, E. 9, 13, 17, 25, 118, 131, 135, 139, 143, 149, 154, 156f, 171, 177, 191, 208f, 214, 299, 325
 Hahn, F. 86, 88, 108
 Heckerens, H.-P. 12f, 19, 25, 30, 146
 Heiligenthal, R. 56, 90, 98
 Heitmüller, W. 299, 313, 315, 334
 Hengel, M. 102, 155, 215, 318, 328f, 340f
 Hengel, R. 215
 Hirsch, E. 105, 214f
 Hoferkamp, R.Th. 18f, 75, 77f
 Hofbeck, S. 22f, 56, 77
 Holtzmann, H.J. 70, 80, 111, 113, 119, 140, 142, 195, 227, 294, 299, 334
 Hornig, G. 2

 Ibuki, Y. 93

- Jeremias, J. 138, 148
 Jolles, A. 244, 300
 Jülicher, A. 42, 45, 47, 248
 Jüngel, E. 4
- Kähler, M. 67
 Käsemann, E. 81, 83, 125f, 131, 268
 Kayser, W. 42
 Koch, K. 3f, 10f
 Köster, H. 27
 Kügler, J. 36, 318-320, 323f, 327f
 Kümmel, W.G. 2, 313
 Kysar, R. 9, 27, 44
- Lindemann, A. 2f, 13, 37, 146
 Lütgehetmann, W. 9, 21f, 103, 133
 Luthard, Chr.E. 313
 Luther, M. 270
- Martyn, J.L. 29, 44, 85
 Marxsen, W. 3, 13, 243
 Meeks, W.A. 12, 31, 40, 43, 45, 274, 290
 Meyer, R. 73, 102
 Michel, O. 87, 134
- Nestle, E. 154, 203
 Nicol, W. 17f, 25, 27-31, 38-40, 75, 78, 294
 Norden, E. 274
- Oberweis, M. 339
 O'Day, G. 44, 281
 Oepke, A. 195
 Olsson, B. 44f, 131-133, 138
 Onuki, T. 110, 126
 Overbeck, F. 42, 44, 68, 75, 270f, 313, 319, 329f, 343
- Pilhofer, P. 330
 Porsch, F. 13
- Rebell, W. 43
 Rengstorff, K.H. 49f, 53, 55f, 58, 77f, 106, 128, 294
 Richter, G. 39, 126
 Riedl, J. 56, 132
 Robinson, J. 27
 Roloff, J. 1f, 10
- Ruckstuhl, E. 18, 28f, 39
- Schlatter, A. 107, 114, 152, 181, 203, 216, 313
 Schmithals, W. 12, 318, 324f, 329
 Schnackenburg, R. 13, 39, 74-76, 79f, 81, 85, 91f, 96f, 99, 102, 104-108, 115, 119, 121, 126, 133, 138, 144f, 148, 152-158, 160-162, 164, 166, 175-177, 179-182, 188, 194, 197, 203f, 208, 215f, 224f, 228, 272, 281, 293f, 299, 328, 334, 339
 Schneider, J. 82, 92, 99, 164, 166, 169, 188, 220
 Schottroff, L. 81-83, 128, 144
 Schrenk, G. 54
 Schulz, S. 13, 31, 39, 50, 78f, 140, 146, 164, 166f, 169, 171f, 194, 210, 214, 284f, 293, 295, 299, 328
 Schwartz, E. 32, 171
 Schweizer, E. 18, 28f, 31, 39
 Stählin, G. 222
 Strathmann, H. 13, 93, 106, 119, 135f, 155, 164, 166, 170, 188, 193, 211, 214, 299, 325, 334
- Thyen, H. 9, 12, 16, 31, 38f, 41, 43, 68, 323
 Theissen, G. 63f, 69, 72, 125f, 151, 172, 176, 213, 222, 242-244, 264f, 290f
 Troeltsch, E. 1
- Vielhauer, Ph. 13, 217f, 271, 298
 Vouga, F. 338
- Wachsmuth, D. 290
 Wagner, J. 9, 20f
 Weiss, B. 281, 294, 299, 313
 Wellhausen, J. 166
 Wengst, K. 44, 61, 80, 111, 116, 210
 Wilkens, W. 15f, 25, 34, 40, 80f, 106, 163
 Wikenhauser, A. 69, 79, 166, 214, 220, 293
 Windisch, H. 29, 69, 286
 Wrede, W. 42, 61, 75, 319
- Zahn, Th. 313, 316
 Zimmermann, H. 1, 3f, 10

Sachregister

- | | | | |
|---|---|--|--|
| Abendmahl | 106, 162f, 285, 337 | Auferstehung | |
| Abendmahlssymbolik | 163, 337 | - kein „Zeichen“ | 106 |
| Abfassungszweck | 344 | Auferstehungsgeschichten | 259, 337f |
| - des Johannesevangeliums | 299-303, 344 | s.a. Ostergeschichten | |
| - genuin christlicher | 304 | Autor, allgemein | 42f |
| Abschiedsreden | 46, 131, 173, 273, 282f | s.a. Text, Literatur | |
| Abschluß | | Autor, des Johannesevangeliums | |
| - der Darstellung | 301 | - Angabe des | 317-320, 322f, 343 |
| - des Buches, s.a. Buchschluß | 301 | - Anonymität dessen | 324, 340 |
| Abschlußnotiz | 303, 318 | - Augenzeuge | 319 |
| Achtergewicht | 331 | - gibt Hinweise an den Leser | 76, 85, 88f, 134, 147, 293-296, 302ff, 344 |
| Admiration | 64 | s.a. Kommentare des Evangelisten | |
| Ätiologie des JohEv | 315, 332, 341f, 344 | - Selbstverständnis, pneumatologisches | |
| s.a. Literaturlegende, ätiologische | | als Jünger Jesu <i>allgemein</i> | 281f, 286-288 |
| Affekte des Wundertäters | 62, 220-223 | - Selbstverständnis als <i>universaler Zeuge</i> | |
| Akklamation | 86, 107f, 124f, 127 | Jesu | 282-286, 288 |
| Allegorie | 138f, 174, 248 | - Selbstverständnis, schrifttheologisches | 54, 327-330 |
| Anachronismus | 97, 84f, 187, 226, 232 | - „erzählter Autor“ | 318f, 324 |
| Analyse, historische | 48 | s.a. Lieblingsjünger | |
| s.a. Diachrone Analyse; Literarkritik | | - „historischer Autor“ | 318f, 324 |
| Analyse, literarische | 44f, 48 | s.a. Evangelist | |
| s.a. Synchrone Analyse; Formkritik | | Basileia-Gleichnisse | 66, 273 |
| Annahme, grundlegende s.a. Prämisse | 7 | Bekenntnis | |
| Anonymität des JohEv | 324, 340 | - der Jünger z.Zt. Jesu | 107 |
| Anspruch des JohEv | 304, 320 | - formelhaftes | 217, 298 |
| άνθρωπος/άνθρωποι s.a. „Mensch“ | 104f, 112, 119, 126, 138, 142, 152, 156, 160, 194-196 | - öffentliches, s.a. Glaube | 83, 111, 114, 116, 297f |
| Apophthegma | 63, 242f | Bekenntnisformel | |
| Aporie | | - der joh Gemeinde | 218, 298 |
| - im Johannesevangelium | 32f, 40, 43, 46 | s.a. Identifikationssatz | |
| - der johanneischen Literarkritik. | 40f | Bericht s.a. Modellform(en) | 239, 245 |
| Arbeitsweise(n) | | Bethesda | 155 |
| - historisch-kritischer Methode (allg.) | 1f | βιβλίον | 54, 293ff, 297, 302, 331 |
| - muß dem Gegenstand entsprechen | 7 | s.a. Buchform; Urliteratur, christliche | |
| - muß eigener Fragestellung entspr. | 7 | - und σημεία | 304f, 308, 310-312 |
| - dieser Untersuchung | 43 | s.a. „Zeichen, geschriebene“ | |
| s.a. Methode; Methodendiskussion | | | |
| „Arm Gottes“ | 77f, 81, 84 | | |

- Blindgeborener 113
 - Zeuge der Wundertat Jesu 190
 - Typ des Wunderglaubens 113f, 190
 Brotrede 160f
 Brotwunder 160ff
 Buchform s.a. βιβλίον, Schriftlichkeit
 - bewußte Wahl der 288, 330, 344
 - spezif. Problematik der 321f
 Buchschluß
 - johanneischer 67f, 300f, 313ff, 331-333, 342-344
 - konventioneller 68, 300f, 313
 Christologie, johanneische 273
 δόξα
 - der Menschen 80f, 84f, 111
 - Gottes 80, 83-85, 219f, 224f
 - Jesu 62, 79f, 87, 128, 133f, 224f, 229f, 320
 - und σμῆνα 79f, 88f, 134
 δοξασθῆναι Jesu 89, 224, 230, 233f
 Dämonenaustreibungen 62, 126
 Darstellungsebenen 74f, 87f, 89
 s.a. Verstehensebenen, Zeitebenen
 Darstellungsinteresse 236f, 244f
 s.a. Interesse, darstellerisches
 - und Form 236, 240f
 - und persönliches Verh. zur Sache 257
 - kerygmatisches 60, 221, 255-258
 - zweifaches (in Wundergeschichten) 132, 239f, 256
 Diachrone Analyse resp. Diachronie 3, 4, 22, 25, 48, 242f
 Dimension der „Zeichen“
 s.a. „Zeichen“; Verstehensebenen
 - hintergründig-heilsdramatische 131f, 234, 236, 247
 - vordergründig-dramatische 131f, 234, 236, 247
 Doppeldeutigkeit, johanneische 70
 - einzelne Beispiele 116, 183, 216, 246
 - Grundzug der johanneischen Wundergeschichten 238, 246f
 Dramatik
 s.a. Dimension d. „Zeichen“; Wundertat; Wundergeschichte, johanneische
 - doppelsinnige 238f, 246f
 - hintergründige 236, 238f, 246f
 - vordergründige 236f, 239, 246f
 Dualismus 80, 81f, 126-128
 Einzelerzählungen, evangelische
 - bei Johannes 259ff
 - bei den Synoptikern 66, 261
 ἐμφορμᾶσθαι Jesu 221, 223
 s.a. Affekte des Wundertäters
 Entlassungsspruch 150
 Entscheidungsalternative 81
 s.a. Dualismus
 Entstehungsgeschichte des Textes 11
 s.a. Literarkritik
 Epilog 67, 317
 Epiphanie(wunder) 168f, 171f, 290f
 ἔργον
 - Gottes 56
 - Jesu 56f, 130
 ἔργα Gottes
 - allgemein 55-57, 120
 - als Auftrag Jesu 55f, 120, 185, 187, 193f
 - der Jünger 55-57, 285
 Erhöhung Jesu 89, 108, 125, 127f, 135
 Erregung, pneumatische 222
 Erscheinung des Auferstandenen 294
 Erscheinungsgeschichte 314
 s.a. Ostergeschichten
 Erwartungen
 - gegenüber dem Wundertäter 213
 - des Lesers gegenüber dem Text 273
 Erzählzüge, doppelsinnige 246, 274
 - heuristische Funktion 274
 Eschatologie s.a. Parusie
 - des Evangelisten 128, 173ff, 231
 - traditionelle resp. streng futurische 175, 215, 217f, 231
 Evangelium, literarische Form
 s.a. Jesuserzählung; Urliteratur, christl.
 - allgemeines 60f, 66f, 257, 263, 269ff
 - entspricht Auftrag der Jünger 287
 - Darstellungsinteresse 257f
 - gestalterische Maxime 258
 - als „Kleinliteratur“ 241, 330
 - als „Leben Jesu“ 2
 - als „Sammelliteratur“ 69, 241
 - neuartige Literatur 270, 276, 311
 - Prämisse dieser Arbeit 42
 - und Wundergeschichte 261, 263f, 268, 277f

- Evangelist s.a. Autor
 - Zeuge Jesu 288
 - Selbstverständnis 54, 281f, 286ff, 317ff
 s.a. „Geist der Wahrheit“
 - Verständnis seines literar. Werkes 287f
 Exorzismus 62, 126
- Form, literarische
 s.a. Text; Literatur
 - bestimmter Modus von Sprache 42f, 237, 241, 319
 - darstellerische Funktion 241
 - historische Funktion 241
 - Verwirklichung eines bestimmten darstellerischen Interesses 236, 257
 - vorgestellte, s.a. Modellform 242ff
 - (im Text) realisierte 242ff
- Form „johanneische Wundergeschichte“
 s.a. Jesuserzählung, beispielhafte
 - grundsätzliches 63, 131, 234f, 236-241
 - einzelne Aspekte 60-65, 245
 - Analyse 239ff, 249ff
 - erzählerische Struktur 249
 - Gebrochenheit der erz. Struktur 250ff
 - gestalterische Maxime 254ff
 - Darstellungsinteresse 255
 - konfrontierender Charakter 254
 - *unmittelbar* durch d. Sache bedingt 257f
- Formen, evangelische 241f
- Formanalyse 63, 241ff
 s.a. Formkritik
 - ihre Aufgabe 44f, 240ff
 - grundlegende Kategorien 241ff
- Form und Inhalt
 - allgemein 44f, 241
 - im Johannesevangelium 130, 305f
- Formbestimmung
 - der Wundergeschichten 249ff
 - von 11,27 217f
 - von 20,30f 299ff
 - von 20, 31b 298
 - von 21,1-14 337ff
 - von 21,1-25 331ff
 - von 21,22.23c 327ff
 - von Kapitel 21 331-333, 340-342
- Formgeschichte 1, 241ff
 - als Teil von Literarkritik 10
 - primär historische Fragestellung 242f
 - Verhältnis zur Redaktionsgesch. 3, 243
- Formkritik 44f, 47f, 241ff, 313
 s.a. Formanalyse
 - entscheidender Schritt methodisch kontrollierter Textauslegung 44f, 47f
 - klassische, s. Formgeschichte 241
 - Neueinsatz erforderlich 242
- Formprinzip 236
- Formproblem
 - spezifisches der Jesuserzählung resp. der literar. Gattung „Evangelium“ 321f
 - spezifisches der joh. Wundergeschichten 239f, 245
- γάμος-Motiv 137f
 γεννηθῆναι/εἶναι-ἐκ-Motiv 110, 134f, 200
 s.a. πόθεν-Motiv
- Gegenspieler 149, 213f
 „Geist der Wahrheit“ 97, 124, 128, 131f, 173, 196, 229, 238, 283f
 - Auswirkung auf Verständnis Jesu 107, 124, 283
 - *sein* Wirken im Verhältnis zu *Jesu* Wirken 110, 229, 283ff
 - und „Zeichen“-Konzeption 124, 281
- Gemeinde, johanneische 114, 169, 172ff, 191, 227ff
- Gericht s.a. κρίσις 120-122, 154, 182f
 Gerichtsspruch s.a. κρίμα 182
- Gesandten-Motiv 56, 187f, 195
- Gesetz s.a. νόμος 121f, 198f, 200, 203
 - als Basis des Urteils über Jesus 203ff
- Gesundheitsbeter 215, 217
- Glaube
 - beherrschender Aspekt im JohEv 81
 - der Gemeinde 196, 226, 297, 311
 - des Lesers 297f, 309-312, 320-323
 - der Zeitgenossen Jesu 100f, 211f
 - ausdrückliche Intention der Zeichen 209
 - und christliche Verkündigung 257
 - und Verstehen 226
 - und Werke 285
- Glaubwürdigkeit
 - Jesu, s. „Zeichen“ (- als Legitimation)
 - des Buches 317-320
- Gleichnisse synoptischen Typs 66, 273
 gospel of signs s.a. Semeia-Quelle 16f
 γραφαί s.a. Schriften, Schriftsinn 96f, 156f
- Grenzmotiv 188
- Grundannahmen s.a. Prämisse 3f

- Häresie, christliche 170f, 174
 Häresie, jüdische 199
 Heil, episodales 136
 Heil, eschatologisches 78, 85, 136, 185
 Heilstätte 148
 Heilszeit, eschatologische
 - ihr Anbruch im 1. „Zeichen“ 136, 139
 Herrenmahl s.a. Abendmahl 340
 Herrlichkeit Gottes s.a. δόξα 219f
 Himmelsleiter 86f
 Hoheitstitel, christologische 217
 „Ich-bin“-Worte 73, 171, 185
 Identifikationssatz 217f, 298
 inclusio, thematische 134, 194
 Inhalt und Form s.a. Text, Literatur 41
 - im Johannesevangelium 305f
 Inkongruenzen, erzählerische s.a. Aporien
 - heuristische Funktion 274f
 Interesse
 - genuin christliches 272, 344
 - individuelles des Exegeten 4
 - durch exeget. Methode vorgezeichnet 4
 Interesse des Evangelisten
 - an Jesu Wundertat 264
 - an Wundergeschichten von Jesus 268
 Interesse, darstellerisches 239f, 241, 303f
 s.a. Darstellungsinteresse
 Interesse, kerygmatisches 60, 221, 257f, 272
 Ironie, johanneische 101f, 104f, 107, 114, 129, 159, 201
 θαυμάζειν 72, 115, 119-122, 203
 Jerusalem 121, 151, 156, 197
 Jesuserzählung
 s.a. Evangelium; Urliteratur, christliche
 - allgemein 60, 66f, 264, 266f, 272f, 319, 341
 - als eigene Literaturform („christliche Urliteratur“) 60, 269ff, 289, 344
 - spezifisches Formproblem 288f, 321ff
 Jesuserzählung, johanneische
 s.a. βιβλίον, Johannesevangelium
 - als Urliteratur 63, 272ff, 289, 307f, 311f, 343f
 - eigenständige Variante der Gattung „Jesuserzählung“/„Evgl.“ 273, 298, 303
 - ihr Abschluß s.a. Buchschluß 342
 - selber Teil des erzählten Ereignisses 306f
 - spezif. Legitimierung 317ff, 323ff
 - spezif. Qualifizierung 317ff
 - und Wirken Jesu 286f, 306f, 327
 Jesuserzählung, beispielhafte
 s.a. Wundergeschichte, johanneische
 - allgemein 266ff
 - ihr Sitz in der Gattung „Jesuserzählung“/„Evangelium“ 269
 Jesuserzählung, exemplarische 263f
 Jesuserzählung, signifikante 264ff
 Johannesevangelium
 s.a. Jesuserzählung, johanneische
 - ein *literarischer* Gegenstand 43, 245, 344
 - als ἔργον 287
 - als christliche Urliteratur 66, 272ff, 344
 - als Augenzeugniss des LJ 317ff
 - sein „esoterischer Charakter“ 274
 - seine Lösung des Formproblems der Gattung „Jesuserzählung“/Evgl.“ 321ff
 „Juden, die“ im JohEv
 - als Oberbegriff 199
 - fehlt unmittelbare Gotteskenntnis 96
 - fehlt Verständnis der Schriften 96
 - Feinde Jesu 72f, 115, 157, 197ff
 - Feinde der Jünger Jesu 113ff, 170
 - fordern Zeichen 103-105
 - Gegenspieler des Wundertäters 149, 212f, 170
 - keine Abrahamskinder 199f
 - Kinder des Teufels 56, 200
 - stammen aus dem κόσμος 200
 Jünger (pl.)
 - als beauftragte Zeugen Jesu 93, 106
 - ihr Glaube 87, 132f, 143, 158, 161f, 211f
 - ihre Erkenntnis des Herrn 161, 168, 229 (s.a. Jüngerunverständnis) 285, 336
 - ihre Gemeinschaft mit dem Herrn 337
 - ihre Situation im κόσμος 169f
 - ihre Werke größer als Jesu Werke 285
 - Leidensnachfolge 227
 Jünger, geliebter 323
 s.a. Lieblingsjünger
 Jüngerbelehrung 273
 Jüngerszenen 226
 - ihre Funktion für d. Leser 132, 229, 233
 Jüngerunverständnis 77, 107, 124, 131, 162, 165, 212, 227f, 229

- Kapitel 21 67f, 313ff, 331, 333f
 - Form 331-333, 340-342
 - Funktion und Intention 317ff
 - Verhältnis zur Schlußnotiz 20,30f 342ff
 Kategorien der Formanalyse, grundl. 241ff
 König (titular) 102, 163
 Königsherrschaft 110, 273
 Kommentar des Evangelisten/kommentie-
 rende Notiz 61, 74f, 88f, 105, 113, 124,
 133f, 169, 279, 299, 303ff, 317, 331, 333
 Konzept, pneumatologisches 238
 Konzeption „Zeichen“ 58f, 131f, 235f
 s.a. „Zeichen“-Konzeption
 κόσμος 80, 126, 130, 169f, 193, 200, 283,
 287f, 284
 Kreuz
 - kein Zeichen 106
 - Zielpunkt des ird. Wirkens Jesu 56, 73,
 136
 Kreuzigung und Wundertat 210f, 268
 κρίμα 118, 188f, 193
 κρίνειν 153, 198
 κρίνειν κατ' ὅψιν 155, 204, 207
 κρίσις 118, 183, 185, 207, 254
 κρίσις δίκαια 155, 183, 199f, 202ff, 206
 Lazarus 115, 225
 - Prototyp eschatologischer Totenauf-
 stehung 230
 Legitimation Jesu/seines Anspruchs
 s.a. „Zeichen“; „Zeugnis“ für Jesus
 - durch „Zeichen“ 71, 92ff, 105f, 109,
 118, 122, 197ff, 205
 Legitimation des Johannesevangeliums/
 seines Anspruchs 323ff
 Leidensnachfolge 227
 Leseanweisung 133, 310-312
 Leseerfahrungen 273
 Leser 139, 317
 - (allgemein) als Adressat eines Textes 43
 - als impliziter Adressat des JohEv 54,
 133, 139, 146f, 163, 185, 253-258,
 288-293
 s.a. Kommentare des Evangelisten
 - als expliziter Adressat des JohEv 301,
 303ff, 310
 - Berücksichtigung seiner Wahrnehmungs-
 möglichkeiten und -grenzen 257
 Lesererwartung 255
 Lieblingsjünger (LJ) 315f, 318ff, 323ff,
 329, 343
 - als „erzählter Autor“ 317-320, 322f
 - als Vermittler der christolog. Wahrheit
 resp. Selbstoffenbarung Jesu 336
 - als Zeuge 317-323, 326f, 329
 - als der Interpret Jesu 326f, 336
 - Anonymität des 324, 340f
 - nicht seine Person, allein seine Funktion
 von Interesse 341
 - nur Jesus für ihn zuständig 328
 - sein spezifisches „Bleiben“ 328f
 - spezifisch johanneische Jüngergestalt 318
 - Verhältnis zu Petrus 324f
 Lieblingsjüngertexte 323ff, 340
 - ihre Intention 323
 literarische Analyse, s.a. Synchrone A. 44
 Literarkritik 1ff
 - terminologisch 10f
 - ihre exegetische Problematik 33f, 36-38
 - ihr problemat. Rückschlußverfahren 35f
 - gründet auf problematischem Textver-
 ständnis 37
 Literarkritik, johanneische 9, 133,
 146-148, 208
 - äußerst hypothetischer Charakter 18, 27
 - andere Ausgangslage als bei Syn. 26f
 - grundlegendes Argument entfällt 148
 - ihre Prämissen 32ff
 - ihre „Aporie“ 40
 - und Stilstatistik 28f
 - Wundergeschichten ihr klassisches
 Anwendungsgebiet 48
 Literatur s.a. Text; Form, liter. 41f, 241
 Literaturlegende, ätiologische 331-333,
 340-342
 LJ s. Lieblingsjünger
 Logik, darstellerische 240, 242
 λόγος 88f, 137f, 199
 μένειν des LJ 327-330
 Mannawunder 103f
 Maria (Schwester des Lazarus) 220ff
 - als Gegenspieler des Wundertäters 213
 - als Glaubentypus 213
 - trauert wie „die Juden“ 221
 Martha (Schwester des Lazarus) 214ff
 - als Gegenspieler des Wundertäters 213
 - ihr Glaube inadäquat 216

- repräsentiert futurische Normaleschatologie 217
- Typus des ungläubigen Jüngers 219
- μαρτυρία 93ff, 100, 204f, 290
- s.a. „Zeugnis“ für Jesus
- Maxime, gestalterische 239-241, 248, 303f
- s.a. Formanalyse (Kategorien)
- als innere Logik der Form 241
- der Modellform „Bericht“ 239
- der Modellform „Offenbarungsrede“ 239
- der joh Wundergeschichten 254f
- des Johannesevangeliums 258
- „Mensch“ s.a. ἄνθρωπος 104, 111f, 114, 126, 138, 142, 160, 162, 195, 237, 289-292
- Metaebene 301, 333, 342-344
- Metainformation 331f
- Methode, dogmatische 1, 314
- Methode, historisch-kritische 1-9
- ihr Anliegen 5f
- ihre gegenwärtige Gestalt 1f, 4f
- sachgemäß gerade bei *literarischen* Gegenständen der Vergangenheit 6
- verschiedene Arbeitsweisen der 1-3
- „Methoden“ s.a. Arbeitsweisen 1f, 3
- Methodendiskussion, neutest. 4, 8, 9
- Methodik, neutestamentliche 1, 3f
- Mißverständnis
- als literarische Technik d. Evangelisten 89
- „der Brüder“ 329
- „der Juden“ 96f, 200, 222f
- der Jünger 165, 212
- des Lesers 329
- des Volkes 104, 107
- heuristische Funktion 89, 233, 274
- Mittelbarkeit 239
- Modellform 244
- Modellform „Bericht“ 239, 244f
- Modellform „Offenbarungsrede“ 239, 244f
- Mose 97f, 115, 117, 136, 157, 190, 199f, 203f
- νόμος s.a. Gesetz 121f, 136, 152, 190, 198-200, 203f,
- „Nacht“ 111, 194
- Nikodemus 109ff
- als Typ des Wunderglaubens 111f, 117
- Notiz, kommentierende 303ff, 317
- s.a. Kommentar des Evangelisten
- Notiz, summarische 61, 157, 259
- Notlage
- als Jüngerprobe 161
- vom Wundertäter verschärft 208
- Offenbarung Jesu (als Geschehen) 336
- s.a. Selbstoffenbarung Jesu, „Zeichen“
- Offenbarungsrede 239, 245, 273, 311
- s.a. Modellform „Offenbarungsrede“
- ὁμολογεῖν 80, 82, 298
- s.a. Bekenntnis
- Ostererscheinung/-ereignis 294
- Ostergeschichten 259, 314, 337f
- Paraklet s.a. „Geist der Wahrheit“ 174, 283
- Parakletsprüche 131, 282ff, 286
- Parusie 169-171, 173, 328ff
- Passion und Zeichen 208ff
- Passions- und Ostertradition 67
- Passionserzählung 66f, 259
- Keim der Form „Evangelium“ 67
- pauca e multis-Motiv 300, 321f
- Personallegende 332, 340f
- Perspektive
- vorösterliche und nachösterliche 89, 139f
- pneumatologische (des Autors) 247
- s.a. Darstellungsebenen, Verstehensebenen, Zeitebenen, „Geist der Wahrheit“
- Petrus 315, 318, 323ff
- *nicht* zuständig für LJ 328
- Petruslegenden 340
- Pharisäer s.a. „Juden“
- als Behörde 80, 114, 121f, 180, 210
- als „Blinde“ 183
- als Feinde Jesu 197ff, 210
- als Feinde der Jünger Jesu/der christl. Gemeinde 80, 113ff
- als politische Instanz 190
- als religiöse Instanz 182ff, 190, 199
- ihr Urteil über Jesus inkompetent 201
- Typus des religiös motivierten Unglaubens 190f
- Unhaltbarkeit ihrer Ablehnung Jesu 117f, 207
- Pneumatologie, johanneische 282f
- s.a. „Geist der Wahrheit“
- Polemik, antijüdische 97
- πόθεν-Motiv 100-102, 138, 162, 201, 205
- Prädestination 77-85, 92
- Präexistenzdoxa 79, 82

Prämisse	1, 3, 6	Schriftverständnis der „Juden“	96-98
Prämissen joh. Literarkritik	32ff, 41	Seewandel	
Prämissen dieser Arbeit	41f	- als „Zeichen“	163f
- Gattung „Evangelium“	66	- als Jüngerwunder	168
Predigt der Jünger	285	<i>Selbstoffenbarung</i> Jesu	334f
Predigt Jesu im JohEv (vgl. Syn.)	273	- besonderes Publikum	339
Prolog	67, 76, 95, 228, 273, 301	- besonderer Zeitpunkt	339
Prozeßszenen (Kap. 9)	113-118	- Verhältnis zu den Wundertaten Jesu	339
Quellenkritik s.a. Literarkritik	10, 19	<i>Selbstverständnis</i> d. Evglst.	281f, 286-288
Rätselwort	327-330	s.a. Autor; „Geist der Wahrheit“	
Redaktionsgeschichte	1	<i>Selbstzeugnis</i> Jesu	99f, 204f
- als Teil von Literarkritik	11f	<i>Selbstzeugnis</i> des Evangelisten	332
- Verhältnis zur Formgeschichte	3f, 243	σημεῖα s.a. Wundertat Jesu; „Zeichen“	
Reinigungswasser, jüdisches	136	- als einzigartige Mirakel	237
Rettungswunder	168f	- als spezifische ἔργα Jesu	55, 206
Sabbat(bruch)-Motiv	63, 105, 108, 119-122, 151, 156, 178, 189, 198, 202f, 238	- als Appellationsinstanz des Logos im Streit mit dem Kosmos	206
Sabbatgebot	119, 147f, 188	- Ausdruck der (christolog.) Würde und (eschat.) Funktion Jesu	57, 88f, 134, 238
Sakramente	285	- innergeschichtliche Manifestationen endzeitlichen Heils	238, 292
s.a. Abendmahl; Taufe		- keine <i>Selbstoffenbarung</i> Jesu	339
Schlüsselfunktion der joh Wundergeschichten	272	- religiöse Provokationen	118ff
Schlüsselfunktion, didaktische	276	- und δόξα	88f, 134
Schlüsselfunktion, heuristische	276	σημείον s.a. Wundertat Jesu; „Zeichen“	
Schlüsselstelle resp. -text	274f, 311, 343	- als geschichtliches Ereignis (<i>Wundertat</i>)	49, 51f, 128, 184, 298f, 309f
Schlüsselstellung (des letzten Zeichens)	210	- als literarische Form (<i>Wundererzählung</i>)	53f, 58f, 293, 298f, 309f
Schluß a minori ad maius	203	- als theologischer Begriff	58f
Schlußnotiz des JohEv (20,30f)	54f, 293-296, 299ff, 310, 313, 333	- auffälliger Sprachgebrauch	279ff, 305f
s.a. Buchschluß, johanneischer		- spez. johanneischer Begriff	49f, 279
- ihre Funktion	303	- christolog. signifikant	57, 108, 234, 238
- ihre Stellung	342f	σημεῖα καὶ τέρατα	52f
- ist spezifisch johanneisch	303, 313	<i>Semeia-Quelle</i> (SQ)	12, 133, 146ff, 267f
Schlußnotiz, traditionelle	300	- Anhaltspunkte für sie	13, 146
Schöpfung (als Werk des Logos)	137	- als Sammlung v. Wundergeschichten	14
Schriftbeweis	98	- als Semeia-Evangelium	15
Schriften, die (= AT)	93, 96-98, 123, 156f	- ihre Absicht	14
Schriftlichkeit	39, 272, 278, 288	Sensation, miraculöse	167
s.a. βιβλίον, Buchform		Siloah	185, 187f
Schriftsinn, christologischer (des AT)	97	„Sitz im Leben“	3, 241, 269
Schriftstellerei, spezifisch christliche	304	σοφία	169, 187
s.a. Urliteratur, christliche		Sondersprache, johanneische	274
schrifttheologisches Selbstverständnis des Evangelisten s.a. Autor	54, 327ff	Stellung zum Wundertäter	64
Schriftverständnis der Gemeinde	97f	Stilstatistik	18
		Stilstatistik, johanneische	28ff
		- erweist hypothetischen Charakter johanneischer Literarkritik	31

- Sünde 91, 123
 Sündenvergebung 188, 192ff
 Suffizienz, qualitative 321
 Summarium 61, 157, 259
 Symbolik 191, 272
 Synagogausschluß 113f, 116f, 180, 185, 191
 Synchrone Analyse resp. Synchronie 3, 4, 22, 25, 41, 48, 242
 Synhedrium 210
 Synoptiker/syn. Evangelien 42, 53, 57, 60, 66-70, 96, 134f, 242, 260f, 330
 Synoptikerexegese 3, 242
 Täufer 69, 93-96
 Täuferzeugnis 95
 Taufe 110, 113, 155, 187f, 195f, 285
 Tempelreinigung 105
 Tempusformen, pointierter Gebrauch 54, 80, 87, 153f, 157, 280, 297, 327
 Text s.a. Literatur, Form 5f, 38-46, 48
 - Entstehungsgeschichte des 10f
 - entstehungsgeschtl. Erklärung des 10-12
 s.a. Literarkritik
 Textkritik 1f
 Todesbeschuß 210
 Tötungsabsicht 115, 152
 Totenaufweckung 120f
 Trauer (als Ausdruck von Unglaube) 221
 Traurigkeit Jesu, spezifische 222
 Unglaube
 - angesichts der Semeia *Sünde* 78, 91, 104f, 118, 182, 192f
 - *seine* Anstößigkeit 117f, 201
 Unmittelbarkeit 239
 Unsagbarkeit-Motiv 300
 Unverständnis der Jünger 212, 227f
 s.a. Jüngerunverständnis; Maria; Martha
 Urliteratur, christliche 66, 269-272, 276, 299, 302f, 344
 s.a. Jesuserzählung
 Verherrlichung Jesu s.a. Erhöhung 89, 173
 Verstehen als Ziel exeget. Arbeit 2, 11, 43
 Verstehensebenen im JohEv 88, 108, 110, 124, 131, 139f, 230, 282-286
 s.a. „Geist der Wahrheit“, Zeitebenen, Darstellungsebenen
 Verstockung 80, 82
 Verstockungstheorie 82-84, 118f
 Vorurteil, formkritisches (= Vorverständnis von der Form) 42, 45, 156, 241-245
 Vorverständnis
 - von der Form 42, 45
 - von der Sache 4, 45, 47
 Weinregel 138, 321
 Weinstock und Reben 286, 326
 „Welt“ 67, 80, 83, 126, 130, 258
 s.a. κόσμος
 „Werk(e)“ Gottes/Jesu/der Jünger
 s. ἔργον/ἔργα
 Widerspruch, sinnvoller 141f
 s.a. Anachronismen; Aporien; Inkongruenzen, erzählerische
 „Woher“-Motiv 100, 200, 205
 s.a. πόθεν-Motiv
 Wunder und Glaube 64f, 74, 106, 128, 143, 254, 267f, 309f
 s.a. *Wunderglaube*; *Wunderglaube*
 Wunderdarstellung, joh. 22, 46, 128
 - entspricht Wunderverständnis, joh. 128ff, 238
 - ihre Analyse ein Desiderat 25
 Wunderdemonstration 61, 148, 150
 Wundergeschichte, johanneische
 s.a. Jesuserzählung, beispielhafte
 - Abzweckung auf den *Leser* 85, 135, 144f, 159, 165, 233f, 253f, 277f, 280, 290f
 - als „*beispielhafte* Jesuserzählung“ 266f, 274-276
 - als *die* joh. Einzelerzählform 259ff, 268
 - als eine „evangelische“ Form 245, 264
 - als eine literarische Form 131, 237, 240f
 - als erzählerisches Zeugnis 254f, 257f
 - als *exemplarische* Jesuserzählung 263f
 - als kalkulierte Provokation des Lesers 159, 253
 - als literarische Verwirklichung des joh. Wunderverständnisses 131f, 139, 234f, 238f, 279
 - als σημειον für den *Leser* 253f, 289-292, 312
 - als *signifikante* Jesuserzählung 264, 266
 - bes. Interesse an glaubwürdiger Bezeugung des Wunders 61, 126, 166, 248

- bes. Interesse an Reaktion auf d. Wunder 64f, 109ff, 150
- ein Spannungsbogen 247ff
- zwei dramatische Tendenzen 236, 239, 247f
- zwei Darstellungsinteressen 131f, 234, 239
- Bestandteil eines literarischen Zshg.s 69, 129f, 163, 241, 245, 253, 269
- erzählerisch inadäquate Züge 250
- erzähler. Gradlinigkeit beeinträchtigt 63, 127, 208, 231-235
- Funktion analog zu den Wundertaten Jesu 254, 289ff, 309f
- geht in besonderer Weise auf den Leser ein 233, 253f, 257, 274
- Herzstück einer „Zeichen“-Konzeption 131, 239
- ihr ausdrücklicher Zweck 280
- ihr Inhalt (Zusammenfassung) 237ff
- ihr „Sitz im Leben“ resp. im Text „Johannesevangelium“ 241, 245, 269
- ihre Doppelsinnigkeit 89, 237f, 246f
- ihre Form (≠ Formaspekte) 239ff, 266f
- ihre Funktion im JohEv 269ff
- ihre Komposition 66ff, 70, 127f, 267f
- ihre spezifische Anschaulichkeit 267
- ihr spezifisches Interesse 255f
- ihre spezifische sprachliche Leistung 234f, 289-293
- instruktives Erzählen von Jesus 269
- klassischer Aufbau 249
- Korrespondenz z. Worten Jesu 73, 127f
- notwendiger Bestandteil des JohEv 273, 291
- problematische Form 239ff
- psychologische Inkohärenzen 104, 135, 161, 167, 194, 221, 232, 251f
- Realistik der Szene 139
- Schlüsselfunktion im JohEv 272ff
- Stellung zum Wundertäter 64, 210
- Stilisierung, theologische 75, 234, 272
- und Evangelium 130, 261, 263f, 266-268, 277f
- Vergleich mit syn. Wundergeschichten 60-65, 68-70
- Verhältnis zu 21,1-14 338ff
- Wundergeschichte, synoptische 60-64, 69f, 242
- Wundergeschichte, urchristliche 244, 264f
 - besonderes Interesse des Johannes an dieser Form 263f, 268
 - Weiterentwicklung im JohEv 232ff
 - Umformung derselben im JohEv 262f
 - verstärkte theol. Stilisierung im JEv 272
- Wunderglaube 84, 109ff, 123f, 127, 143, 159, 237
- Wunderglaube 84, 109ff, 123f, 127, 143, 159, 161, 237
- Wundertat Jesu (bei Johannes)
 - s.a. Wunderverständnis des Evangelisten; „Zeichen“; „Zeichen“-Konzeption
 - allein aus Jesu Initiative/unabhängig von (Re-)Aktionen der Zeitgenossen 62, 129f, 149, 177, 209, 229, 248
 - als geschichtliche Manifestation des Eschaton 89, 154, 196, 237, 256 (z.B. als Sündenvergebung 188, 192ff als Gericht 156f, 185, 207 als Gabe der ζωή 160, 225f)
 - ausdrücklicher Zweck 74, 209f, 238
 - Ausgangspunkt von Konflikten 72f
 - besonderes sachliches Interesse des Evangelisten daran 150, 256, 262f, 264f
 - charakterist. Zweidimensionalität 88f, 124f, 131f, 237-239
 - s.a. Dimension (der Wundertat)
 - Etappen auf Jesu Weg zum Kreuz 72f, 129, 268
 - Gegenstand eines (besonderen) darstellerischen Interesses 240
 - keine Selbst-Offenbarung Jesu 339
 - signifikantes Ereigniswerden des Eschaton 89, 256, 265
 - und Kreuzigung/Passion 120f, 210, 267f
 - und Wort Jesu 73, 77, 117, 126-128, 133, 143-145, 219, 237
 - zielt auf Glauben an Jesus 74, 75ff, 84, 85-87, 90-92, 93-100, 109, 122, 150
- Wunderverständnis des Evangelisten 22, 46f, 236, 240, 279, 309f
 - s.a. Wundertat Jesu (bei Johannes)
- Grundzüge 74ff, 122ff
- Wunderdarstellung davon bestimmt 118, 125ff, 131, 238
- Doppelaspekt, charakteristischer 89, 124f, 131f, 237f
- Wunderverständnis des Exegeten 47, 267f

- Zebedaide 318
- „Zeichen“
- s.a. Wundertat Jesu; Wunderverständnis des Evangelisten; Wundergeschichte, johanneische; σημεῖον; σημεῖα
 - allgemein (sinnlich) wahrnehmbar 76f, 82f, 91, 121f, 206
 - als Konfliktmaterie 72f, 122
 - als Legitimation Jesu/seines Anspruchs 71, 90, 92ff, 105f, 109, 118, 122, 205
 - als (theologisches) Argument 90-93, 108f, 201f, 206
 - als „Zeugnis“ Gottes für Jesus 98f, 204f
 - charakteristische Zweidimensionalität 89, 124, 131, 236
 - charakteristischerweise als Sabbatbruch 119-121, 198
 - Dramatik, eschatologische 85, 231ff, 239, 247
 - Dramatik, geschichtliche 239, 247
 - eschatologisch-„kritischer“ Aspekt 78, 85, 89, 118, 122, 207, 231-233
 - geschichtlich-demonstrativer Aspekt 78f, 87, 89f, 129, 206, 232f, 237
 - Hinweis auf christologische Würde Jesu 108, 129, 184
 - Hinweis auf eschatol. Funktion Jesu 184
 - ihre Bedeutung für den nachösterlichen Glauben 226f, 229-231, 232ff
 - und δόξα 79f, 87-89, 128, 134, 224f
 - und χάρις 202
 - und Passion 129, 208ff
 - „Zeichen“, geschriebene 53f, 280f, 291-293, 305, 308, 312, 320, 343
 - „Zeichen“, getane s.a. „Zeichen“ 53f, 280f, 292f, 305, 320
 - Zeichen-Quelle der joh Redakion 19
 - Zeichen-Quelle des Evangelisten
 - s. Semeia-Quelle (= SQ)
 - Zeichenforderung 52f, 104, 105f, 108, 124
 - ihre Problematik 103f
 - „Zeichen“-Konzeption 58f, 130, 131f, 236, 240, 269, 308
 - s.a. Konzeption „Zeichen“
 - Teil der evangelischen Konzeption 269
 - und „Geist der Wahrheit“ 131f, 281
 - „Zeichen“-Verständnis des Evangelisten 59, 122ff, 125, 130, 236, 279, 309f
 - s.a. Wunderverständnis des Evangelisten
 - „Zeichen und Wunder“ 52f
 - Zeit des Geistes/des Evangelisten/der Gemeinde 97, 108, 127, 131f, 283, 297
 - Zeit Jesu 85, 97f, 108, 124, 127, 232, 283, 289f, 297
 - Zeitebenen 85, 89, 107, 110, 113f, 124, 127f, 131f, 139f, 220, 232ff, 283f, 289f
 - s.a. Verstehebenen, Darstellungsebenen, „Geist der Wahrheit“
 - „Zeugnis“ resp. Zeuge für Jesus
 - die ἔργα resp. „Zeichen“ Jesu 92f, 98, 99f
 - die ἔργα des Lieblingsjüngers:
 - a) seine Wundergeschichten als (geschriebene) „Zeichen“ 254-258, 292-293, 309-312
 - b) sein βιβλίον (= JohEv) 93, 321-323, 326f, 329f, 313f, 344
 - die Jünger (Apostel) 93, 107
 - der Lieblingsjünger 93, 317, 320
 - die Schriften/Mose 96-98, 156f, 203
 - Gott 92, 98f, 204-206
 - Zeugnis des Lieblingsjüngers
 - als suffizientes Zeugnis 320
 - als wahres Zeugnis 99f, 320, 343f
 - s.a. Lieblingsjünger
 - Zeugnisgedanke 99, 205f
 - Jesus als Grenzfall 99f
 - Zorn Jesu, spezifischer 222
 - „Zwölf, die“ 162, 324
 - s.a. Jünger; Petrus; Lieblingsjünger
 - ὥρα Jesu 128, 132, 135-137, 139

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetisches Verzeichnis der ersten und zweiten Reihe

- APPOLD, MARK L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band III/1*.
BACHMANN, MICHAEL: Sünder oder Übertreter. 1991. *Band 59*.
BAKER, WILLIAM R.: Personal Speech-Ethics. 1994. *Band III/68*.
BAMMEL, ERNST: Judaica. 1986. *Band 37*.
BAUERNFEIND, OTTO: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22*.
BAYER, HANS FRIEDRICH: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band III/20*.
BETZ, OTTO: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42*.
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52*.
BEYSCHLAG, KARLMANN: Simon Magnus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16*.
BITTNER, WOLFGANG J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26*.
BJERKELUND, CARL J.: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40*.
BLACKBURN, BARRY LEE: 'Theios Anēr' and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band III/40*.
BOCKMUEHL, MARKUS N. A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band III/36*.
BÖHLIG, ALEXANDER: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48*.
BÖTTRICH, CHRISTFRIED: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Band III/50*.
BÜCHLI, JÖRG: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band III/27*.
BÜHNER, JAN A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band III/2*.
BURCHARD, CHRISTOPH: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8*.
CANKI, HUBERT (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33*.
CAPES, DAVID B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band III/47*.
CARAGOUNIS, CHRYS C.: The Son of Man. 1986. *Band 38*.
– siehe FRIDRICHSEN.
CARLETON PAGET, JAMES: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band III/64*.
CRUMP, DAVID: Jesus the Intercessor. 1992. *Band III/49*.
DEINES, ROLAND: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band III/52*.
DOBBELER, AXEL VON: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band III/22*.
DUNN, JAMES D. G. (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66*.
EBERTZ, MICHAEL N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45*.
ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Der Begriff der Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band III/10*.
EGO, BEATE: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band III/34*.
ELLIS, E. EARLE: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18*.
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54*.
ENNULAT, ANDREAS: Die ›Minor Agreements‹. 1994. *Band III/62*.
FELDMEIER, REINHARD: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band III/21*.
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64*.
FELDMEIER, REINHARD und ULRICH HECKEL (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70*.
FORNBERG, TORD: siehe FRIDRICHSEN.
FOSSUM, JARL E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36*.
FRIDRICHSEN, ANTON: Exegetical Writings. Hrsg. von C. C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76*.
GARLINGTON, DON B.: The Obedience of Faith. 1991. *Band III/38*.
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79*.
GARNET, PAUL: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band III/3*.
GRÄSSER, ERICH: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35*.
GREEN, JOEL B.: The Death of Jesus. 1988. *Band III/33*.
GUNDY VOLF, JUDITH M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band III/37*.
HAFEMANN, SCOTT J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band III/19*.

- HECKEL, THEO K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53*.
 HECKEL, ULRICH: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56*.
 – siehe FELDMER.
 – siehe HENGEL.
 HEILGENTHAL, ROMAN: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9*.
 HEMER, COLIN J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49*.
 HENGEL, MARTIN: Judentum und Hellenismus. 1969, ³1988. *Band 10*.
 – Die johanneische Frage. 1993. *Band 67*.
 HENGEL, MARTIN und ULRICH HECKEL (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58*.
 HENGEL, MARTIN und HERMUT LÖHR (Hrsg.): Schriftauslegung. 1994. *Band 73*.
 HENGEL, MARTIN und ANNA MARIA SCHWEMER (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55*.
 – Die Septuaginta. 1994. *Band 72*.
 HERRENBRÜCK, FRITZ: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41*.
 HOFIUS, OTFRIED: Katapausis. 1970. *Band 11*.
 – Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14*.
 – Der Christushymnus Philipper 2,6 – 11. 1976, ²1991. *Band 17*.
 – Paulusstudien. 1989, ²1994. *Band 51*.
 HOLTZ, TRAUGOTT: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Hrsg. von Eckart Reinmuth und Christian Wolff. 1991. *Band 57*.
 HOMMEL, HILDEBRECHT: Sebasmata. Band 1. 1983. *Band 31*. – Band 2. 1984. *Band 32*.
 KAMLAH, EHRHARD: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7*.
 KIM, SEYOON: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ²1984. *Band II/4*.
 – »The ›Son of Man‹ as the Son of God. 1983. *Band 30*.
 KLEINKNECHT, KARL TH.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ²1988. *Band II/13*.
 KLINGHARDT, MATTHIAS: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32*.
 KÖHLER, WOLF-DIETRICH: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24*.
 KORN, MANFRED: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51*.
 KOSKENNIEMI, ERKKI: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61*.
 KUHN, KARL G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1*.
 LAMPE, PETER: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ²1989. *Band II/18*.
 LIEU, SAMUEL N. C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. 1992. *Band 63*.
 LÖHR, HERMUT siehe HENGEL.
 MAIER, GERHARD: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12*.
 – Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25*.
 MARKSCHIES, CHRISTOPH: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65*.
 MARSHALL, PETER: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23*.
 MEADE, DAVID G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39*.
 MELL, ULRICH: Die »anderen« Winzer. 1994. *Band 77*.
 MENGEL, BERTHOLD: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8*.
 MERKEL, HELMUT: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13*.
 MERKLEIN, HELMUT: Studien zu Jesus und Paulus. 1987. *Band 43*.
 METZLER, KARIN: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44*.
 NIEBUHR, KARL-WILHELM: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28*.
 – Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 63*.
 NISSEN, ANDREAS: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15*.
 NOORMANN, ROLF: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66*.
 OKURE, TERESA: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31*.
 PHILONENKO, MARC (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69*.
 PILHOFER, PETER: Presbyteron Kreiton. 1990. *Band II/39*.
 PÖHLMANN, WOLFGANG: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68*.

- PROBST, HERMANN: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45*.
 RÄISÄNEN, HEIKKI: Paul and the Law. 1983, ²1987. *Band 29*.
 REHKOPF, FRIEDRICH: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5*.
 REINMUTH, ECKART: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74*.
 – siehe HOLTZ.
 REISER, MARIUS: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11*.
 RICHARDS, E. RANDOLPH: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band III/42*.
 RIESNER, RAINER: Jesus als Lehrer. 1981, ³1988. *Band II/7*.
 – Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71*.
 RISSI, MATHIAS: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41*.
 RÖHSE, GÜNTER: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25*.
 ROSE, CHRISTIAN: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60*.
 RÜGER, HANS PETER: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53*.
 SALZMANN, JORG CHRISTIAN: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59*.
 SÄNGER, DIETER: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5*.
 – Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75*.
 SANDNES, KARL OLAV: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band III/43*.
 SATO, MIGAKU: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29*.
 SCHIMANOWSKI, GOTTFRIED: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17*.
 SCHLICHTING, GÜNTER: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24*.
 SCHNABEL, ECKHARD J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16*.
 SCHUTTER, WILLIAM L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30*.
 SCHWARTZ, DANIEL R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60*.
 SCHWEMER, A. M.: siehe HENGEL.
 SCOTT, JAMES M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48*.
 SIEGERT, FOLKER: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil 1 1980. *Band 20*. – Teil 2 1992. *Band 61*.
 – Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26*.
 – Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34*.
 – Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46*.
 SIMON, MARCEL: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23*.
 SNODGRASS, KLYNE: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27*.
 SOMMER, URS: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58*.
 SPANGENBERG, VOLKER: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55*.
 SPEYER, WOLFGANG: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50*.
 STADELMANN, HELGE: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6*.
 STROBEL, AUGUST: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21*.
 STUCKENBRUCK, LOREN: Angel Veneration and Christology. 1994. *Band II/70*.
 STUHLMACHER, PETER (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28*.
 SUNG, CHONG-HYON: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57*.
 TAJRA, HARRY W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band III/35*.
 – The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67*.
 THEISSEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ³1989. *Band 19*.
 THORNTON, CLAUS-JÜRGEN: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56*.
 TWELFTREE, GRAHAM: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54*.
 WAGENER, ULRIKE: Die Ordnung des ›Hauses Gottes‹. 1994. *Band II/65*.
 WEDDERBURN, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44*.
 WEGNER, UWE: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14*.
 WELCK, CHRISTIAN: Erzählte ›Zeichen‹. 1994. *Band II/69*.
 WILSON, WALTER T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46*.
 WOLFF, CHRISTIAN: siehe HOLTZ.
 ZIMMERMANN, ALFRED E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ²1988. *Band II/12*.

